

معرفت فرهنگ اجتماعی

سال سیزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۱، تابستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی - پژوهشی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی.

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

توحید‌گرایی در علم اجتماعی اسلامی / ۷

نصرالله آقاچانی

جایگاه عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی / ۲۷

سیدمحمدهادی مقدسی

تبیین الگوی تعامل تبلیغی معاونت تبلیغ حوزه‌های علمیه با رسانه ملی

براساس اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب / ۴۷

فضل‌الله شریفی / کج محسن منطقی / سیدحسین شرف‌الدین / سیدحسین خجسته

شیوه‌های عملیات روانی علیه ایران در مواجهه با کرونا

مطالعه صفحه اینستاگرام مسیح علی‌نژاد در ماه نخست شیوع / ۶۷

کج رفیع‌الدین اسماعیلی / ملیحه عابدینی

فراتحلیل آثار حوزویان در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین؛ با تأکید بر حوزه علمیه قم / ۸۹

مجید مفید بجنوردی

سنت‌گرایی از نظر تا عمل، با تأکید بر سیره عملی شوآن / ۱۰۹

کج مجتبی آخوندی / داود رحیمی سجاسی / مریم آخوندی

۱۳۲ / Abstracts

توحیدگرایی در علم اجتماعی اسلامی

nasraqajani@gmail.com

نصرالله آقاجانی / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)
دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

چکیده

در حالی که علوم انسانی امروزی با نفی خدا و دین و یا عزل آنها از ساحت معرفت و با محوریت اومانیزم شکل گرفت، علوم اسلامی با محوریت توحید هویت یافته است. «توحیدگرایی» به معنای تنظیم مناسبات علمی و عملی در دو ساحت فردی و اجتماعی، مبتنی بر اولوهِیت خدا و عبودیت انسان است. تجلی توحیدگرایی در علم اجتماعی مسلمانان منظری خاص و مسائل ویژه‌ای پدید می‌آورد که از آن میان، بررسی سه مسئله حائز اولویت است: ۱. توحیدگرایی در تبیین گرایش انسان‌ها به زندگی اجتماعی؛ ۲. توحیدگرایی در تشریح زندگی اجتماعی و جامعه‌سازی؛ ۳. رویکرد توحیدی در تبیین نقش عاملیت انسانی در جامعه‌سازی. بسط و برجسته‌سازی رویکرد توحیدی در تبیین مسائلی از این دست، توانمندی و ظرفیت‌های آن را در علم اجتماعی اسلامی نشان می‌دهد و کمک شایانی به گسترش ادبیات آن خواهد کرد. با بهره‌گیری از روش «تحلیل نظری» و استناد به آیات قرآن و تأمل در رهاورد تفسیری آن در آراء مفسران و نیز مراجعه به اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، مسیر این تحقیق هموار خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: جامعه، توحیدگرایی، علم اجتماعی اسلامی، تکوین، تشریح، عاملیت انسانی.

در فلسفه اسلامی، علم اجتماعی عمدتاً در متن حکمت عملی و ذیل حکمت نظری جای می‌گیرد و این بدان معناست که علم اجتماعی با رویکرد فلسفی در تمدن اسلامی، ماهیتی متافیزیکی دارد و بسیاری از اصول حکمت نظری از آن تأثیر می‌پذیرد. این سخن درباره دیگر رویکردهای علم اجتماعی مسلمانان از قبیل کلام اجتماعی، فقه اجتماعی و عرفان اجتماعی هم صادق است.

در نقطه مقابل، علوم انسانی امروزی با نفی خدا و محوریت «اومانیسزم»، یعنی انسان مسخ شده و تهی از هویت بنیادین الهی خود، به تدوین علوم انسانی و اجتماعی پرداخته است. علوم اسلامی با محوریت توحید هویت می‌یابد و بنیان همه علوم انسانی - اسلامی با محوریت توحید در ربوبیت و الوهیت و دیگر مراتب آن، چنان رقم خورده است که انسان را در سایه «علم الاسماء» و عبودیت حضرت حق، خلیفه‌الله مشاهده می‌کند و رسالتی غیر از تحقق این مقام ندارد. همچنین مسیر حیات و سعادت انسان‌ها در زندگی جمعی را حول محور توحید و دین الهی ترسیم نموده، در دو حالت فردی و اجتماعی در درون مجموعه‌ای از سنن تکوینی و تشریحی الهی به تصویر می‌کشد.

بنابراین ملاحظه انسان و جامعه بدون لحاظ توحید، معنایی جز نفی انسانیت و تحریف آن از حقیقت خویش نخواهد داشت. حال ظهور و تجلی توحیدگرایی در علم اجتماعی مسلمانان را در ساحت‌ها و حوزه‌های گوناگونی می‌توان دنبال کرد و با چنین رویکردی به بسط آن در علم اجتماعی اندیشید. با تمرکز بر اصل بنیادین «توحیدگرایی»، با چه نوع مسائلی اجتماعی مواجهیم؟ و با چه منظری به آنها خواهیم پرداخت؟ با توجه به رابطه خدا، انسان و جامعه، مسائل فراوانی فراروی ما قرار دارد و از آن میان، سه مسئله حائز اهمیت است:

۱. توحیدگرایی و تبیین تکوین زندگی اجتماعی؛ یعنی در تبیین گرایش انسان‌ها به زندگی اجتماعی، رویکرد توحیدی چه اقتضایی دارد؟
۲. توحیدگرایی در تشریح زندگی اجتماعی و جامعه‌سازی؛ یعنی سنت تشریحی خدا که در شریعت و بعثت انبیا و به دنبال آن تعیین اوصیا و اولیای الهی صورت می‌پذیرد، چه نسبت و ظرفیت مضاعفی در جامعه‌سازی دارد؟
۳. توحیدگرایی و عاملیت کنشگر انسانی؛ یعنی رویکرد توحیدی در تبیین نقش و جایگاه کنشگر انسانی در جامعه‌سازی چیست؟ این رویکرد، نسبت توحید با عاملیت انسانی و ساختارهای اجتماعی را چگونه ارزیابی می‌کند؟ اینها بخشی از سؤالات مهمی است که پاسخ به آنها نسبت توحید، انسان و جامعه را تبیین می‌کند. روشن است که در برابر انواع نظریه‌های جامعه‌شناختی که با رویکردی سکولار به تبیین موضوعاتی اینچنینی پرداخته‌اند، طرح دیدگاه اسلامی می‌تواند تمایز آن را با دیدگاه سکولار نشان دهد. علاوه بر آن، در کنار پرداختن به آراء اندیشمندانی از قبیل علامه طباطبائی و شهید صدر، تأملات نظری در نصوص قرآنی و روایی کمک شایانی به بسط اندیشه

اسلامی در مباحث مزبور و گسترش ادبیات آن خواهد کرد. با بهره‌گیری از روش «تحلیل نظری» و استناد به آیات قرآن و تأمل در رهاورد تفسیری آن در آراء مفسران و نیز مراجعه به اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان مسیر این تحقیق هموار خواهد شد.

با وجود اهمیت موضوع «نقش توحیدگرایی در علوم انسانی و اجتماعی» و دلالت‌های آن در این باره، به صورت خاص و موضوعی، تحقیق مستقل کمتری را شاهد هستیم، هرچند اصل این اندیشه و لوازم آن در آثار متفکران مسلمان، به‌ویژه در تفسیر *المیزان* به وضوح وجود دارد. معمولاً به مباحث نظری مربوط به توحید در آثار کلامی یا فلسفی پرداخته می‌شود و در این آثار بررسی نسبت خدا و جامعه به صورت مستقیم و مفصل کمتر مشاهده می‌شود. البته فیلسوفانی نظیر *فارابی* و در بین معاصران، بزرگانی مانند امام خمینی ره علامه *طباطبائی* و برخی از شاگردان ایشان توجه شایانی به حکمت عملی کرده‌اند و مباحثی در نسبت جامعه و توحید می‌توان مشاهده کرد، به‌ویژه که در موضوع «سنت‌های الهی در جامعه» تألیفاتی صورت گرفته است. جنبه نوآورانه این مقاله در تقریر و تبیین و استدلال‌هایی در تثبیت و برجسته‌سازی موضوع و بسط آن در ادبیات علم اجتماعی اسلامی است.

توحیدگرایی

«توحید» بنیادی‌ترین اصل اسلامی همه ادیان الهی و ناظر به اعتقاد و ایمان به مبدأ متعال و بندگی او در همه ابعاد فردی و اجتماعی است. شعار اصلی توحید، یعنی کلمه طیبه «لا اله الا الله»، الوهیت خدا را در همه هستی به تمامی ابعادش به رخ می‌کشد. «توحیدگرایی» به معنای صیوروت اختیاری انسان و جامعه در بندگی تمام‌عیار نسبت به الوهیت خدای متعال است. بدین‌روی، انسان و همه دستاوردهای علمی و عملی او در حیات اجتماعی باید مبتنی بر توحید و معطوف به بندگی در ساحت الوهی باشد. چنین صیوروتی را «توحیدگرایی» می‌نامیم.

دنیای امروزی با پشت کردن به دین، حیات انسانی و اجتماعی خود را نه مبتنی بر توحید یا معطوف به آن، بلکه با تنزل و تحریف انسان از جایگاه حقیقی خویش، او را در جایگاه الوهیت قرار داده و با طرد هر امر فرانسائی، همه عالم را در ذیل انسان‌گرایی، دعوت به پرسش و خدمت به این بت نوین یعنی «لومانیسم» و «لیبرالیسم» کرده است. بدین‌روی، علوم و فنون^۱ از خوددییگانی انسان با خویشتن را به ارمان آورده است و او هرچه برای گسستن زنجیرها و قفس‌های آهنین خودساخته بیشتر تلاش می‌کند، بر اسارت خود و امارت بت‌ها و قفس‌ها می‌افزاید: «أَوْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فِي الْبُحْرِ لَئِيَّا يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَ مَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ» (نور: ۴۰).

توحیدگرایی درست در نقطه مقابل تمدن مادی نوین، درصدد تنظیم مناسبات علمی و عملی در دو ساحت فردی و اجتماعی، براساس اولوهیت خدا و عبودیت انسان است. در توحیدگرایی به دنبال فهم مسائل انسانی و

اجتماعی از این منظر هستیم که اگر حضور و اراده‌ی خدای متعال را لحاظ کنیم، در حوزه نظر به چه معرفت، و در حوزه عمل به چگونه عملی می‌رسیم؟ در این صورت، توحیدگرایی تنها در حوزه هستی‌شناسی باقی نمی‌ماند، بلکه دلالت‌ها و پیامدهای خود را در حوزه مسائل و مفاهیم اجتماعی برجای می‌گذارد، به‌گونه‌ای که فضای نظری و مفهومی این علوم را توحیدی می‌سازد.

مفاهیمی از قبیل «خلیفه‌الله، فطرت، فوز و فلاح، ولایت، شریعت، هدایت، ضلالت، عدالت، طاغوت، ایمان، عمل صالح، رشد، انحطاط، مسئولیت، امر به معروف و نهی از منکر» و ده‌ها مفهوم و مسئله اجتماعی دیگر تنها با منای توحیدگرایی و سریان آن در علوم انسانی و اجتماعی اسلامی پدیدار می‌شود، درحالی‌که اگر این رویکرد حذف شود با چنین مفاهیم و مسائلی الزاماً مواجه نخواهیم بود. همچنین توحیدگرایی به‌مثابه یک رویکرد و روش بنیادین، تلاش می‌کند هر چیزی را از منظر توحیدی تحلیل نماید.

فرض بنیادی این رویکرد آن است که توحید نسبتی اساسی با نوع معناداری، تحقق عینی، آثار و پیامدهای جامعه، کشمکش‌ها و پدیده‌های اجتماعی دارد و این نسبت را باید با اراده‌های الهی که از شریعت برمی‌آید، سنجید. این جهت از رویکرد توحیدی در این تحقیق مدنظر است که با استفاده از آن به تحلیل سه مسئله اساسی، یعنی تکوین زندگی اجتماعی، تشریح زندگی اجتماعی و عاملیت انسانی خواهیم پرداخت.

ویژگی‌های رویکرد توحیدی

توحیدگرایی به‌مثابه یک رویکرد چند ویژگی دارد:

۱. انسجام‌بخشی به همه مسائل پراکنده در حوزه انسان، جامعه و مناسبات اجتماعی، به‌گونه‌ای که توحید همانند روح واحدی، همه اعضا و اجزای متفرق را به وحدت می‌رساند. با این رویکرد، نه جامعه دچار تشتت می‌شود و نه نظریه‌پردازی مبتلا به تقلیل یا تکثرگرایی و نسبیّت.

۲. توحیدگرایی در توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی و ارائه راهکارهای مناسب، ظرفیت نظریه‌پردازی را واقعی و در عین حال مضاعف می‌کند و آن را از هر نوع تحریف و محدودنگری مصونیت می‌بخشد؛ زیرا ملاحظه انسان و جامعه بدون توحید، نفی بخشی از حقیقت انسان است و تحلیل اجتماعی را به تقلیل‌گرایی می‌کشاند. علاوه بر این مراجعه به منابع معرفتی معتبر توحیدی، یعنی کتاب الهی و روایات معصومان علیهم‌السلام ظرفیت ناتمامی دارد که می‌تواند دانش اجتماعی ما را عمق و گسترش دهد.

۳. توحیدگرایی در فهم و تحلیل مسائل اجتماعی می‌کوشد هر پدیده‌ای را درون منظومه تکوینی و تشریحی الهی بررسی نماید. مقصود آن است که در تحلیل پدیده‌های اجتماعی، نسبت هویت معنایی و ارزشی آن را با مبدأ متعال و سنت‌های تکوینی الهی، قوانین تشریحی آن و نیز با توجه به توحید به‌ویژه‌مثابه بازگشتگاه همه عوالم وجود می‌سجد تا از درون این سنجش، نسبت بایسته انسان و جامعه با آن پدیده را تحلیل کند.

مفهوم «جامعه»

«جامعه» معادل «مجتمع» در زبان عربی و «society» در زبان انگلیسی است. در اصطلاح لغت، مؤنث «جامع» و به معنای جمع‌کننده و گردآورنده است و در کاربردها، برای مردم یک شهر، کشور، جهان و کل بشریت و گاه برای اشاره به صنف خاصی از مردم مثل جامعه فرهنگیان به‌ویژه کار می‌رود (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۰۸).

حکما این نوع زندگی جمعی را «مدینه» نامیدند تا در تأمین نیازهای افراد انسانی خودکفا باشد. فارابی می‌گوید: هریک از مدینه (شهر) و منزل از اجزای متفاوت و معینی تشکیل می‌شود که برخی در رتبه پایین‌تر و برخی بالاترند، اما در کنار هم و در مراتب متفاوت قرار دارند و هریک در جایگاه خود وظیفه خاصی انجام می‌دهد. از اجتماع وظایف و افعال این افراد، تعاون بر تکمیل هدف مدینه محقق می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۰).

از این منظر، جامعه مانند خانواده دارای هیأت، شکل و ساختاری است که - دست‌کم - این سه ویژگی را باید داشته باشد:

یک. برخورداری از نظم ارگانستی و هماهنگ افراد گوناگون؛

دو. عهده‌داری کار یا نقشی توسط هریک از اعضا؛

سه. تعاون اعضا برای تحقق غایت این اجتماع.

مدینه یکی از موضوعات اصلی «حکمت مدنی» است و خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف آن می‌گوید: حکمت مدنی علمی است که به بررسی قواعد و قوانینی کلی می‌پردازد که مقتضی مصلحت عمومی باشد، از آن نظر که از طریق تعاون با یکدیگر به سوی کمال حقیقی رهسپارند. بنابراین موضوع این علم هیأت ترکیبی و صورتی است که از اجتماع جماعت پدید می‌آید تا به بهترین شکل، منشأ صدور افعال آنها باشد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۲).

بنابراین، «مدینه» جماعت خاصی هستند که از اجتماع آنها ساختار و هیأت اجتماعی خاصی پدید می‌آید که به بهترین شکل منشأ افعال اجتماعی آنها شود. ابن‌خلدون برای مفهوم «زندگی اجتماعی»، از واژه «عُمران» استفاده می‌کند و آن را به معنای زندگی جمعی گروهی از انسان‌ها در مکانی خاص، اعم از بادیه، دهکده و شهر تعریف می‌داند که برای انس گرفتن و تأمین نیازهای خود اجتماع می‌کنند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۵).

تعریف ابن‌خلدون به تعاریف جامعه‌شناختی نزدیک‌تر، ولی تعریف حکما جامع، دقیق و هنجاری است. شهید مطهری در تعریف نسبتاً جامعی از «جامعه» می‌گوید: «جامعه» به معنای مجموعه‌ای از افراد و گروه‌هایی است که برای تأمین نیازهای گوناگون خود، از طریق تقسیم کار و تقسیم بهره‌ها و تقسیم تأمین نیازمندی‌ها، در داخل یک سلسله سنن و نظامات زندگی می‌کنند، درحالی‌که مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و خلق و خویهای مشترک بر آنها حکومت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲).

بنابراین در تعریف شهید مطهری از «جامعه» به دو عنصر بنیادی شکل‌گیری جامعه توجه شده است: یکم. تأمین نیازها از طریق تقسیم کار اجتماعی و در چارچوب نظام اجتماعی خاص؛ دوم. وجود باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی مشترک.

شهید سیدمحمدباقر صدر با نگاهی کلی به عناصر اصلی تشکیل‌دهنده جامعه - که توضیح آن بعد از این خواهد آمد - می‌نویسد: هرچند در پیدایش جامعه رویکردهای مادی، همانند رویکرد الهی بر سه عنصر «انسان»، «طبیعت» و «ارتباط موجود بین آنها» تأکید دارد، ولی تفاوت این دو رویکرد در عنصر سوم، یعنی «ارتباط موجود» است. رویکرد مادی این ارتباط را بین انسان‌ها با یکدیگر و بین انسان و طبیعت محصور می‌کند، درحالی‌که رویکرد الهی این ارتباط را بین خدا، انسان و طبیعت تعریف می‌نماید. افزودن رکن مهمی به نام «خداوند متعال» ماهیت ارتباط بین همه عناصر تشکیل‌دهنده جامعه را تغییر می‌دهد (صدر، بی‌تا، ص ۱۸۳-۱۸۸).

رویکرد مطلوب ما در تعریف «جامعه»، بیان شهید مطهری است و مطابق آن، هویت جامعه در گرو نوع ارزش‌های مشترک آن است. تبیین شهید صدر در نوع تحلیل ما از پیدایش جامعه و مسائل آن بسیار راهگشا و - درواقع - مبنای تحلیل ما خواهد بود. بنابراین، پایه‌های اصلی زندگی اجتماعی و پیدایش جامعه را می‌توان در نسبت خدا، انسان و زیست اجتماعی انسان بیان کرد. ملاحظه حوزه انسان و جامعه بدون لحاظ خدا و توحید، معنایی جز نفی انسانیت و تحریف آن از حقیقت نخواهد داشت. حال به بررسی تکوین و پیدایش زندگی اجتماعی و جامعه با رویکرد توحیدگرایی می‌پردازیم:

الف) توحید و تکوین زندگی اجتماعی و جامعه

معمولاً در علوم اجتماعی در تبیین جامعه و چرایی پیدایش آن، به نیازهای زیستی انسان‌ها و اضطراب آنها در گزینش زندگی اجتماعی اشاره می‌کنند؛ زیرا در غیر این صورت انسان به‌تنهایی نمی‌تواند از عهده تأمین نیازهای معیشتی خود برآید. ابن‌خلدون در تبیین زندگی اجتماعی انسان بر دو عامل «تغذیه» و «امنیت» تأکید می‌ورزد؛ یعنی نیاز انسان‌ها برای بقا، به تغذیه و امنیت خویش و عدم امکان تأمین آنها به‌تنهایی، سبب می‌شود انسان سرشت مدنیت و زندگی اجتماعی داشته باشد تا در ذیل تعاون و همکاری از یک‌سو، و تحت حاکمی که امنیت را فراهم کند، از سوی دیگر، بتواند زندگی اجتماعی خود را ممکن سازد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۹).

فیلسوفانی همچون فارابی علاوه بر نیازهای مادی، رسیدن به کمال و سعادت حقیقی انسان را از رهگذر زندگی اجتماعی ممکن می‌دانند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲). با مراجعه به نصوص قرآنی روشن می‌شود که مسئله عمیق‌تر از این است و گرایش انسان به زندگی اجتماعی به جعل و تکوین الهی بازمی‌گردد و در حقیقت جزو ماهیت وجود انسانی است و آنچه اندیشمندان به آن اشاره کرده‌اند - درواقع - جزو آثار و پیامدهای این میل تکوینی است که از سوی خداوند متعال در خلقت آدمی غرس شده است.

مطابق مضامین برخی از آیات قرآن کریم، دست تدبیر الهی در پیدایش جامعه و زندگی اجتماعی به خوبی نمایان است؛ زیرا آدمی به گونه‌ای خلق شده که میل به زندگی اجتماعی در متن خلقت او تعبیه شده است. انسان‌ها بر حسب خلقت و فطرت خود، به زندگی اجتماعی گرایش دارند. آنگاه این فطرت توحیدی که حقیقتی تکوینی است، اگر با متن دین الهی که حقیقتی تشریحی است، پیوند خورد، زندگی اجتماعی ارزشمند و جامعه حقیقی مطلوبی را پدید می‌آورد.

علامه طباطبائی درباره ارتباط تکوینی و فطری انسان با غیر خود می‌گوید: دست تقدیر الهی در آفرینش انسان چنان رقم خورد که او را با دیگر موجودات زمینی و آسمانی از عناصر بسیط تا مرکبات، از حیوان و نبات و معدن و حتی آب و هوا و تمام موجودات طبیعی مرتبط ساخت؛ یعنی انسان «در ارتباط با دیگری» آفریده شده است تا با آنها تأثیر و تأثر داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲). بنابراین نخست باید به اثبات این سخن پرداخت که انسان‌ها بر حسب فطرت و خلقت الهی خود، به زندگی اجتماعی گرایش دارند و می‌توان دست خدا را در این ویژگی انسانی مشاهده کرد.

علامه طباطبائی بر عامل «طبیعت انسانی» در شکل‌گیری زندگی اجتماعی تأکید می‌ورزد و در عین حال می‌گوید: «طبیعت انسانی ملهم به الهام الهی» منشأ جامعه است. طبیعت انسانی با الهام الهی فهمیده است که برای بقا و رسیدن به کمال خود، نیازمند افعال اجتماعی است. بدین‌روی، به جامعه و زندگی اجتماعی پناه آورد و آن را اجتناب‌ناپذیر دانست (همان، ج ۱، ص ۳۳۷).

شهید مطهری مجموع نظریه‌ها درباره منشأ جامعه را به سه دسته «فطری»، «اضطراری» و «اختیاری» تقسیم کرد. بنا بر نظر نخست، عامل اصلی^۵ طبیعت درونی انسان‌هاست، و طبق نظر دوم، اجتماعی بودن انسان از قبیل امور اتفاقی، عرضی و غایت ثانوی است، نه اولی، و بنا بر نظر سوم، اجتماعی بودن از قبیل غایات فکری است، نه طبیعی. سپس شهید مطهری مناسب‌ترین برداشتی را که با آیات قرآن منطبق است نظر نخست می‌داند که اجتماعی بودن در متن آفرینش انسان پی‌ریزی شده است. (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۲۴).

شواهد فراوانی از آیات قرآن وجود دارد که نشان‌دهنده ریشه‌های تکوینی الهی زندگی اجتماعی در درون انسان‌هاست:

۱. استدلال از راه فطری بودن تشکیل خانواده و روابط نسبی و سببی به‌مثابه بنیان جامعه

بنیان جامعه و هسته مرکزی آن خانواده است؛ زیرا نقش خانواده در پیدایش نسل و جمعیت، تربیت و فرهنگ‌پذیری اعضای جامعه، انتقال فرهنگی، اشتغال و تولید، امنیت اجتماعی و ده‌ها پدیده اجتماعی دیگر، نقشی اساسی و محوری برای جامعه است. حال اگر خانواده به‌مثابه هسته بنیادین جامعه، خاستگاهی

تکوینی در درون انسان‌ها داشته باشد قهراً جامعه هم از چنین ماهیتی برخوردار خواهد بود؛ یعنی زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه که برآمده و بسط کانون خانواده است، مستند به جعل و تکوین الهی است که در نهاد انسانی قرار دارد. نسبت بین خانواده و جامعه را جامعه‌شناسان هم مدنظر قرار داده‌اند. اما ربط وجودی خانواده و جامعه در بیان علامه طباطبائی به خوبی بیان شده است. ایشان رابطه عاطفی بین والدین و فرزندان را بزرگ‌ترین پایه جامعه انسانی می‌داند و معتقد است: اگر روابط عاطفی از محیط خانواده سلب شود اساس جامعه و زندگی اجتماعی باطل می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۰)؛ زیرا حبّ نسل سبب حدوث و بقای جامعه است، و از سوی دیگر حبّ نسل خود مبتنی بر رابطه رحمت و مودت موجود در خانواده است (همان، ج ۷، ص ۳۷۴).

قرآن کریم هم پیدایش خانواده را به تقدیر الهی و آفرینش او اعلام می‌دارد و آیاتی زیادی این مضمون را تأیید می‌کند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱).

دست آفرینش الهی دو جنس مخالف را پدید آورد، سپس میل، آرامش و انس به یکدیگر را در تکوین آنها نشان داد و حاصل این اجتماع را ایجاد مودت و رحمت معرفی نمود که نه به اعتبار قرارداد اجتماعی، بلکه مبتنی بر حبّ وجود و نوع هستی زوجین است. این جعل الهی نسبت به مودت و محبت زوجین، روابط اجتماعی خاصی در محیط خانواده رقم خواهد زد که می‌تواند در جهت خلقت و فطرت انسانی زوجین باشد. همچنین پیدایش فرزندان و تشکیل نسل به جعل الهی است که زمینه‌های فطری در پیدایش و نوع رابطه نسلی را نشان می‌دهد: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَيْنًا وَبَيْنًا وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَلْفِئَةً لِيُؤْمِنُوا وَبِعَمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ» (نحل: ۷۲).

بعد از تحقق رابطه همسری، پیدایش فرزندان و نوه به جعل الهی، حوزه روابط اجتماعی از دایره همسران به حوزه وسیع رحامت به صورت تکوینی بسط پیدا می‌کند؛ یعنی باز این عامل تکوینی و دست آفرینش الهی سبب گسترش زندگی اجتماعی در درون خانواده می‌شود و آنگاه دین و شریعت (به‌مثابه اعتبارات شرعی) هماهنگ با تکوین، با جعل تکالیف و حقوق، حوزه رحامت و خویشاوندی را نظام‌مند می‌کند. اگر دین و شریعت از خارج سبب به فعلیت رساندن این بعد تکوینی انسان، یعنی تشکیل حوزه رحامت و خویشاوندی نشود، چه‌بسا اقتضائات فطری انسان در تشکیل خانواده و نظام خویشاوندی به درستی رشد نکند و به کمال خود نرسد.

بنابراین روابط نسبی و سببی بین انسان‌ها به جعل الهی بوده و امر تکوینی خدا با اعتبارات تشریحی او (یعنی دین و شریعت) هماهنگ شده و روابط نسبی و سببی را ایجاد کرده است؛ روابطی که مایه پیوند افراد با یکدیگر و پایه بازشناسی آنها از یکدیگر است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان: ۵۴).

۲. استدلال از راه زبان به مثابه جعل الهی برای زندگی اجتماعی

بی‌تردید زبان پدیده‌ای اجتماعی بوده و خود سبب ایجاد و استمرار ارتباط و تعاملات در زندگی اجتماعی است. توانمندی انسان بر زبان و تکلم، ظرفیت ممتازی به او داده است تا نیازها و اغراض خود را با تعامل گفتاری با دیگران دنبال کند و بخش وسیعی از دنیای درون خود را با دیگران به اشتراک بگذارد و بدین صورت حوزه زندگی اجتماعی را گسترش دهد. در قرآن کریم اختلاف آدمیان در زبان همانند اختلاف در الوان جزء آیات الهی شمرده شده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (روم: ۲۲). اختلاف انسان‌ها در زبان و رنگ چه بسا زمینه تکثر فرهنگی را فراهم می‌سازد و عرصه دیگری از پیوند جعل و تکوین الهی با اعتباریات زندگی اجتماعی را نشان می‌دهد. بنابراین با توجه به اینکه زبان نقشی محوری و تأثیرگذار در ایجاد زندگی اجتماعی دارد، قهراً جامعه برآمده از زبان، نسبتی با جعل و تکوین الهی خواهد داشت.

۳. استدلال از راه شعوب و قبایل بشری مختلف

قبایل و فرق گوناگون بشری با زمینه‌های گوناگونی، از قبیل خویشاوندی، رنگ و زبان به وجود آمده و خداوند متعال اختلاف قبایل را به جعل خود نسبت داده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

میل انسان به زندگی اجتماعی، تکوینی است و این امر تکوینی منشأ پیدایش امور اعتباری و تکوینی دیگری می‌شود. قبیله همانند خانواده نوعی پیوند و ساختار انسانی را در زیست افراد نشان می‌دهد. این پیوند که قدیمی‌ترین چهره زیست اجتماعی انسان‌هاست، نسبتی با خدا دارد. این نسبت چیست؟ روشن است که همه پدیده‌های انسانی، اعم از فردی و اجتماعی و از جمله پدیده «عشیره» و «قبیله» با کنشگری انسان پدید می‌آید. برخی از این کنشگری‌ها اجتناب‌ناپذیر است. ممکن است حدود و ثغور قبایل و شعوب تغییر کند، ولی اصل آن در قالب‌های گوناگون از بین رفتنی نیست. چنین پدیده‌ای با جعل و اراده الهی نسبتی دارد و نسبتش آن است که خداوند میل انسان‌ها را در این مسیر و برای تحقق آن گذاشت و به تعبیر شهید صدر نمی‌توان با آن به صورت دایمی مبارزه کرد. بنابراین دست تکوین الهی در پیدایش قبایل گوناگون که قدیمی‌ترین شکل زندگی اجتماعی است، هویدا می‌شود و عرصه دیگری از نقش جعل الهی را در پیدایش جامعه و زندگی اجتماعی نشان می‌دهد.

شهید مطهری نیز معتقد است: از آیاتی نظیر «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳)؛ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» (فرقان: ۵۴)؛ و «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) چنین استنباط می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن آفرینش او پی‌ریزی شده و اختلاف و افتراق انسان‌ها از نیازمندی آنان به همدیگر نشئت گرفته تا زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی - که امری طبیعی است - به وجود آید.

۴. استدلال از راه نیاز متقابل انسان‌ها

گاه قرآن کریم نیاز متقابل انسان‌ها را از طریق تفاوتی که در خلقت آنها از لحاظ امکانات و استعدادها وجود دارد، مدنظر قرار می‌دهد؛ یعنی چنین تفاوتی زمینه نیاز متقابل آنها به یکدیگر و تسلط برخی بر برخی دیگر و در نتیجه زمینه بهره‌وری از یکدیگر را فراهم می‌کند. در هر صورت خدای متعال این نیاز متقابل و استخدام دوجانبه افراد از یکدیگر را به خود نسبت می‌دهد: «أَهُمْ يَتَسَمَّوْنَ رَحْمَةً رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف: ۳۲).

به تعبیر شهید مطهری انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها، یکسان و همانند آفریده نشده‌اند، که اگر چنین آفریده شده بودند هر کس همان را داشت که دیگری دارد، فاقد همان بود که دیگری فاقد است، و طبعاً نیاز متقابل و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۵).

بنابراین توحیدگرایی در تبیین پیدایش و تکوین زندگی اجتماعی، این نتیجه را رقم می‌زند که گرایش انسان‌ها به زندگی اجتماعی ریشه در خلقت الهی انسان دارد و در عین حال این تدبیر توحیدی تنها در مرحله تکوین توقف نمی‌کند، بلکه جامعه‌سازی و تشریح چارچوب حیات اجتماعی را با همان بنیان توحیدی دنبال می‌کند. درواقع تکوین و تشریح با هدف واحدی حیات اجتماعی را سامان می‌دهند.

ب) توحید و تشریح زندگی اجتماعی و جامعه

یکم. ضرورت تشریح در راستای تکوین

رویکرد توحیدی در توصیف چگونگی مناسبات اجتماعی و شکل و ساختار آن، شریعت و دین الهی را منبع و مرجع خود می‌شناسد و معتقد است: تکوین و تشریح در همه حوزه‌های انسانی همسو و همصدا هستند؛ یعنی اگر تکوین انسان را به زیست اجتماعی فرامی‌خواند، تشریح هم زیست اجتماعی را بنیان می‌نهد و بازگشت به شریعت به معنای پاسخ‌گویی به ندای تکوین الهی است. بر خلاف رویکردهای سکولار که جامعه‌سازی را با پشت کردن به دین الهی و روکردن به خرد خودبنیاد انجام می‌دهند، رویکرد توحیدی دین الهی را برای جامعه و برای نظام‌سازی آن در راستای «عبودیت انسان برای خدا» و سعادت‌مندی او ارزیابی می‌کند.

مبانی اسلامی و آموزه‌های قرآن و اهل بیت^{علیهم‌السلام} نشان می‌دهد که پیدایش جامعه انسانی مطلوب و متعالی تنها در گرو پابندی به تشریح الهی و شکل‌گیری نظام توحیدی در جامعه است. بدین‌روی، نخستین حلقه حیات انسانی در زمین که با هبوط حضرت آدم و حوا آغاز شد، با وعده هدایت تشریحی الهی قرین بود و این به معنای ضرورت همراهی زندگی اجتماعی و زمینی انسان با هدایت تشریحی و آسمانی است، به‌گونه‌ای که نفی دین از زندگی اجتماعی به معنای نفی فلسفه هبوط انسانی است: «فَلَمَّا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تَيْتَبُكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸).

هبوط آدم به زمین هرچند بازگشت به عهد الهی را در عرصه خاکی به دنبال داشت، ولی برای فرزندان او به تدریج زمینه مهوریت از مقام ربوبی را فراهم ساخت و تاریخ گویای این حقیقت است که بیشتر مردم (جامعه) عهد الهی را تغییر دادند و انبیا به هدف نشان دادن راه و بازگشت بشر به عهد الهی، همواره مبعوث می شدند. کثرت بعثت انبیا در طول تاریخ، کاشف از ضرورت شدید جامعه سازی توسط دین الهی است.

امیرمؤمنان علیؑ ضرورت ابتدای حیات انسانی بر پایه عهد و رسالت الهی را این گونه بیان می فرماید: «لَمَّا بَدَلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَ اجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَ افْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالنَّبِيْلِغِ وَ يُثَبِّرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱)؛ آنگاه که در عصر جاهلیت، بیشتر مردم پیمان خدا را نادیده انگاشتند و حق پروردگار را نشناختند و برابر او به خدایان دروغین روی آوردند و شیطان مردم را از معرفت خدا بازداشت و از پرستش او جدا ساخت، خداوند پیامبران خود را مبعوث نمود، و هرچندگاه (متناسب با خواسته های انسان ها)، رسولان خود را پی در پی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت های فراموش شده را به یاد آورند و با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آنها تمام نمایند و توانمندی های پنهان شده عقل ها را آشکار سازند و نشانه های قدرت خدا را معرفی کنند.

دین به مثابه سلوک انسانی در حیات دنیوی جلوه گر می شود؛ سلوکی که متضمن صلاح دنیوی و در عین حال موافق با کمال اخروی انسان است. بدین روی شریعت باید به میزان نیاز بشریت متعرض چگونگی معاش باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰). سر این همه اهتمام اسلام به جامعه آن است که سعادت فردی در سایه فراهم بودن شرایط اجتماعی صالح محقق می شود؛ زیرا رسیدن به رستگاری در جامعه ای فاسد بسیار دشوار و جانکاه است (همان، ج ۱۲، ص ۳۳۰). بنابراین بین توحید و تشریح و نظام سازی جامعه پیوند وثیقی وجود دارد و تنها بر مبنای شریعت توحیدی، جامعه به نصاب خود خواهد رسید. تبیین این موضوع نیازمند بسط بیشتری است که در ادامه بررسی خواهد شد.

دوم. دین الهی تنها منبع شناخت و تحقق نظام اجتماعی شایسته

جامعه و زندگی اجتماعی الزاماتی فراتر از سطح فردی دارد و از دو جهت شناخت مصالح و داشتن انگیزه لازم برای تحقق عینی آن متمایز از زندگی فردی است. در زندگی فردی تشخیص مصالح طبیعی خود و اقدام به منظور تحقق آن نسبتاً آسان تر و کم هزینه تر است و آنچه را فرد تشخیص می دهد انگیزه لازم برای تحقق آن را هم دارد، در حالی که تشخیص مصالح اجتماعی و انگیزه لازم درونی برای تحقق آن به آسانی مقدور نیست.

نسبت شریعت اسلام با جامعه را از این منظر می‌توان دنبال کرد که اسلام به سبب انطباق با فطرت انسانی، تنها نسخه‌ای است که می‌تواند منبعی برای شناخت مصالح اجتماعی و نیز نیرویی برای ایجاد انگیزه لازم برای تحقق آن در جامعه باشد؛ امری که از آن به «توحیدگرایی در تشریح زندگی اجتماعی» تعبیر می‌کنیم؛ یعنی نظام‌سازی جامعه براساس دین الهی که شهید صدر فقدان آن را مسئله اساسی و بنیادی تاریخ بشر می‌داند. او با اشاره به اینکه روابط و تعاملات انسانی درون نظام اجتماعی ایجاد می‌شود، یکی از مهم‌ترین مسائل انسانی در طول تاریخ را تلاش برای رسیدن به نظامی شایسته انسانیت و سعادت او می‌خواند. از این منظر، اسلام چارچوب عامی است که همه نظامات اجتماعی و مسائل آن را در درون خود و با پیوند با خود حل کرده و ضمانت اجرای آن را تأمین ساخته است (حکیم، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۸۴).

ایشان ضمن تقسیم مصالح انسانی به دو نوع «فردی» و «اجتماعی»، تأکید می‌کند که مصالح اجتماعی انسان را نباید در سطح مصالح طبیعی او ملاحظه کرد؛ زیرا در نیازها و مصالح طبیعی، چه‌بسا افراد با تجربه شخصی و انگیزه درونی خود به تدریج به آنها برسند، اما در مصالح اجتماعی دو مسئله اساسی وجود دارد که سطح آن را از مصالح طبیعی افراد فراتر می‌برد: یکی شناخت نظام اجتماعی شایسته، و دیگری انگیزه لازم برای تحقق آن.

در حوزه مصالح طبیعی، مثل پیدا کردن گیاهی برای درمان بیماری، تجربه شخصی افراد و انگیزش لازم برای تحصیل و مصرف آن وجود دارد و هیچ تعارضی ایجاد نمی‌شود، ولی در حوزه جامعه، شناخت مصالح اجتماعی و نیز انگیزه لازم برای تحقق آنها کشمکش وجود دارد. مادام که بشریت مجهز به امکاناتی نباشد که بین مصالح اجتماعی و انگیزه‌های فردی هماهنگی ایجاد نماید، جامعه انسانی امکان رسیدن به کمال اجتماعی خود را پیدا نخواهد کرد (همان، ص ۸۸۵).

حال دین الهی تنها نسخه‌ای است که می‌تواند بین انگیزه‌های شخصی فرد و مصالح عام اجتماعی هماهنگی و وفاق ایجاد کرده، نظام اجتماعی کارآمدی خلق کند؛ زیرا دین با ترسیم حیاتی ابدی فراتر از حیات مادی و محدود دنیوی و نیز با تفسیر دیگری از سود و زیان، فرد را به‌گونه‌ای تربیت می‌کند که مصالح جامعه را مصالح خود تلقی نماید؛ زیرا هر عمل صالح و ناصالحی که مربوط به حیات انسانی در دو ساحت فردی و اجتماعی است، پیامد خود را متوجه حیات اخروی فرد می‌کند و از این نظر مصالح عام اجتماعی به انگیزه‌های فردی پیوند می‌خورد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۶).

حب ذات که امری طبیعی و فطری در درون همه است، به دنبال تحقق مصالح و منافع فردی است، ولی اسلام معیارهای ارزشی عمل و باید و نبایدهای افراد در جامعه را با حب ذات آنها گره می‌زند تا سعادت، عدالت و رفاه اجتماعی محقق شود. در نتیجه فرد، خود عاملی برای خیر و سعادت جامعه می‌شود. اما اینکه اسلام چگونه بین اقتضائات حب ذات فردی و مصالح اجتماعی پیوند زده و بین این دو وفاق ایجاد کرده است، باید سرّ مطلب را در روش‌هایی مشاهده کرد که در کاربست اسلام وجود دارد.

سوم. روش اسلام در ایجاد وفاق بین مصالح فردی و مصالح اجتماعی

شهید صدر در تبیین روش‌هایی که اسلام برای ایجاد وفاق بین مصالح فردی و مصالح اجتماعی به‌ویژه کار گرفته است، بر دو روش تأکید می‌ورزد:

۱) تفسیر واقعی حیات به‌مثابه مقدمه‌ای برای حیات اخروی

انسان در حیات دنیوی به میزانی که در راه تحصیل «رضای الهی» تلاش می‌کند از سعادت اخروی بهره‌مند می‌شود. این معیار، هم جهت‌دهنده تلاش‌های اجتماعی او و هم تضمین‌کننده مصلحت شخصی اوست. در واقع تلاش و مشارکت او در ایجاد جامعه سعادت‌مند و برخوردار از عدالت اجتماعی به‌مثابه عملی صالح و در جهت رضای الهی تعریف می‌شود. در عین حال، منفعت شخصی او را هم در پی دارد. بدین‌روی، مسئله جامعه مسئله فرد هم خواهد بود. اما با تفسیر مادی از حیات، چنین وفاقی بین مصلحت جامعه و فرد هرگز ایجاد نخواهد شد (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸).

در آیات ذیل، مهم‌ترین کنش‌های اجتماعی، یعنی پیروی از پیامبر و حرکت در مسیر او - هرچند با گرسنگی و رنج - و هر اقدامی علیه دشمنان خدا عمل صالح به حساب می‌آید و این همان پیوند فرد و حب ذات او با مصالح اجتماعی است: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَا يَتَنَفَّسُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۲۰-۱۲۱).

۲) تربیت احساسات و عواطف افراد در مسیر تحقق ارزش‌های الهی

روش دوم تلاشی است که اسلام برای تربیت اخلاقی افراد، احساسات، عواطف و خلیات آنها به کار می‌گیرد، تا با عشق و علاقه به سوی تحقق ارزش‌های اخلاقی گام بردارند. در نتیجه هر فردی با حب ذات خود به‌منظور تحقق این ارزش‌های الهی و رفع موانع آن در جامعه تلاش خواهد کرد و بدین‌سان، بین حب ذات و مصالح اجتماعی وفاق ایجاد می‌شود و مصالح و منافع هر دو به شکل متوازنی تأمین خواهد شد (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰).

محبوب شدن ایمان و مبعوض گردیدن کفر و فسوق و عصبان در دل‌های مؤمنان در فطرت انسانی است و با پذیرش ایمان، این امر فطری به منصف ظهور می‌رسد و مؤمنان را با شوق و رغبت به دنبال تحقق فرهنگ ایمانی و اجتناب از هرچه ضد آن باشد، گسیل می‌دارد. این همان تربیت احساسات و عواطف برای تحقق ارزش‌های الهی در جامعه است: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْأَيْمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷).

اوج احساسات مثبت در همگرایی مسلمانان و نقش دین در ایجاد چنین عواطفی را می‌توان در تعامل انصار مدینه با مهاجران در زمان رسول خدا ﷺ مشاهده کرد که با وجود نیاز خود، آنها را بر خود مقدم داشتند: «وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَ لَأَيَّدُونَهُ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر: ۹).

بنابراین ویژگی نظام اسلامی آن است که در پرتو «تفسیر واقعی و معنوی حیات» و نیز در پرتو «تربیت احساسات و عواطف اخلاقی»، فرد و جامعه - هر دو - را به شکل متوازن، مهم و معتبر می‌داند. حکومت و دولت اسلامی در این باره دو وظیفه اساسی دارد: یکی تربیت فکری و عاطفی - اخلاقی افراد جامعه مطابق اصول و ارزش‌های بنیادین اسلامی؛ و دیگری مراقبت بیرونی تا از وقوع هرگونه انحرافی جلوگیری نماید (همان، ص ۳۰۵-۳۰۶).

ج) توحید و تحقق زندگی اجتماعی و جامعه (امامت و ولایت در جامعه)

توحیدگرایی در نگاه به جامعه و زندگی اجتماعی، علاوه بر دیدگاهش در سرشت تکوینی و الهی آحاد بشر، برای زیست اجتماعی و افزون بر نظرگاهش مبنی بر ضرورت تشریحی نظام و مناسبات اجتماعی از سوی دین، مرکز ثقل تحقق آن را در اصل «امامت و ولایت الهی بر جامعه» تعریف می‌کند. «ولایت» در جامعه اسلامی گاه ناظر به نسبت خاص بین حاکم اسلامی و مردم است و گاه در سطحی فراگیر، ناظر به عموم مؤمنان نسبت به یکدیگر است:

۱. نسبت ولایت حاکم اسلامی با مردم: اسلام با تعریف خاصی از «امامت و ولایت» بر جامعه، دوگانگی فرد و جامعه را رقیق می‌کند. امام و حاکم اسلامی با شرایط ویژه‌ای، از قبیل حکمت، زهد و تقوا، مدیریت الهی، دلسوزی و محبت به مردم، زندگی در سطح قشر محروم جامعه، و دهها ویژگی معنوی و انسانی دیگر، محور وحدت و انسجام جامعه شده، افراد چنان به امام و حاکم اسلامی نزدیک می‌شوند که بین مصالح فردی و اجتماعی تفاوتی نخواهند گذاشت: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸). در نتیجه رابطه مؤمنان با پیامبر چنان نزدیک و مستحکم می‌شود که از خودشان هم مهم‌تر و سزاوارتر می‌گردد: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶). اطاعت برخاسته از معرفت و محبت^۲ گوهر این ولایت است و از این‌روست که توحیدگرایی مهم‌ترین مبنا و رویکرد در جامعه‌سازی به‌شمار می‌آید.

۲. نسبت ولایت بین عموم مؤمنان: این نسبت نشان از ظرفیت عالی جامعه اسلامی برای همسویی و تغییر همدلانه در مسیر اهداف اسلامی دارد. افراد با پذیرش ایمان، هویت جدیدی به نام «هویت ایمانی» به دست

می‌آورد و این هویت مخاطب آیات قرآنی خواهد بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا». ولایت در این سطح عمومی ذیل سایه ولایت در سطح نخست قرار دارد و - درواقع - تجلی ولایت پیامبر و امام بر مؤمنان و جامعه اسلامی، ظهور ولایت عام بین خود مؤمنان نسبت به یکدیگر است.

وقتی این دو ولایت در جامعه بسط یابد، شاهد تحقق جامعه مطلوب اسلامی خواهیم بود. آیات فراوانی در قرآن کریم از دو نوع ولایت مطلوب سخن گفته است:

در خصوص ولایت در سطح نخست آیاتی فراوانی در قرآن وجود دارد؛ از قبیل: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده: ۵۵-۵۶).

همچنین آیات مربوط به سطح دوم از ولایت فراوان در قرآن آمده است؛ از قبیل: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱). عنصر محوری این ولایت، ایمان است. بدین‌روی، تا هرجا عنصر ایمان پیش رود، در دورترین جغرافیا یا دورترین تاریخ، این پیوند ولایتی وجود خواهد داشت که البته عمیق‌ترین و گسترده‌ترین پیوند را در مناسبات اجتماعی ایجاد خواهد کرد.

علامه طباطبائی بیان لطیفی دارد که می‌تواند جامع همه مراحل سه‌گانه‌ای باشد که در بحث توحیدگرایی و جامعه گذشت. ایشان می‌گوید: توحید تنها بنیانی است که باید قوانین فردی و اجتماعی را براساس آن بنیاد نهاد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۶۷). بنابراین:

اولاً، اسلام گستره حیات انسانی را وسیع‌تر از حیات دنیای مادی دانسته، حیات حقیقی را حیات اخروی قلمداد می‌کند.

ثانیاً، تنها چیزی که مفید حیات انسانی است معارف الهی است که در توحید تجلی می‌یابد.

ثالثاً، معارف توحیدی تنها از طریق مکارم اخلاق و طهارت نفس انسانی از ردایل اخلاقی محافظت می‌شود. رابعاً، مکارم اخلاق تنها در جامعه‌ای صالح و مبتنی بر بندگی خدا و عدالت اجتماعی قابل تحقق است. نتیجه آنکه اسلام غایت پیدایش جامعه را دین توحیدی می‌داند که وحدت جامعه بشری را به ارمان می‌آورد و آنگاه براساس توحید، قوانین اجتماعی را وضع نموده است تا چارچوبی برای تعدیل اراده‌ها و افعال فردی باشد. درعین حال اسلام تنها به وضع قوانین توحیدی بسنده نکرده، بلکه با وضع عبادات و معارف و اخلاق الهی، توحیدی شدن جامعه را تکمیل کرده است. آنگاه ضمانت اجرای آن را اولاً بر عهده حکومت اسلامی، و ثانیاً بر عهده آحاد جامعه قرار داده است تا از طریق تربیت شایسته، در دو جهت علمی و عملی و نیز امر به معروف و نهی از منکر، ضمانت توحیدی شدن جامعه را محقق سازد (همان، ج ۴، ص ۱۰۹).

د) توحید و عاملیت انسانی

چهارمین موضوعی که با رویکرد توحیدگرایی می‌توان تحلیل و تبیین کرد عاملیت کنشگر انسانی در جامعه و زندگی اجتماعی است. مسئله اصلی این است رویکرد توحیدی در تبیین نقش و جایگاه کنشگر انسانی در جامعه‌سازی چه اقتضایی دارد؟ این رویکرد نسبت توحید با عاملیت انسانی و ساختارهای اجتماعی را چگونه ارزیابی می‌کند؟ وزن تأثیرگذاری افراد در جامعه و ساختارهای آن چیست؟ اینها سوالات مهمی است که سبب تمایز رویکردهای الهی از الحادی و سکولار در این باره می‌شود.

اول. دوگانه عاملیت - ساختار

دوگانه «عاملیت - ساختار» یکی از دوگانه‌های تثبیت‌شده نزد جامعه‌شناسان است، به گونه‌ای که آنها را به سه دسته «فردگرا»، «ساختارگرا» و «تلفیقی» تقسیم می‌کند. این رویکرد مبتنی بر نگاه دوگانه فرد و جامعه و نفی عاملیت الهی است. در این سنت تثبیت‌شده، رویکرد عاملیت تنها بر فرد یا افراد جامعه به‌مثابه کنشگران فعال و مستقل تأکید می‌ورزد، درحالی‌که ساختارگرا بر تسلط و تصلب شرایط ساختاری جامعه و نهادهای اجتماعی بر افراد اصرار دارد و تلفیقی‌ها در جمع هر دو نگاه تلاش می‌کنند.

مفهوم عاملیت (Agency) اشاره دارد به نقش فردیت افراد انسانی در کنشگری اجتماعی به‌مثابه موجودی دارای اختیار، آگاهی و استقلال که می‌تواند دست به عمل اجتماعی بزند. عاملیت در علوم اجتماعی معمولاً در نقطه مقابل ساختار به کار می‌رود.

ساختار (structure) الگویی از ارتباط بین افراد و اجزای اجتماعی است که دارای نظامی بادوام، هدفمند و کارکردهای اجتماعی است. در هر دو رویکرد عاملیت و ساختار برای تبیین جامعه و پدیده‌های اجتماعی تنها بر نقش عوامل محسوس انسانی یا شرایط مادی تعیین‌یافته خارجی تأکید می‌شود و هیچ‌گاه عاملیتی فراتر از امور مادی و غیرانسانی در چنین تبیین‌هایی مدنظر قرار نمی‌گیرد و شاید کمتر نظریه شناخته‌شده‌ای در علوم اجتماعی باشد تا عاملیت و ساختار را در گستره همه واقعیت هستی که خاستگاهش وجود و اراده حضرت حق است، تحلیل نماید.

ثانی. عاملیت توحیدی و خاستگاه آن

پدیده‌های تاریخی خاصی در تاریخ بشری اتفاق افتاده است که انحصار بر دوگانگی عاملیت و ساختار را برنمی‌تابد و یا هر نوع عاملیت و ساختاری را به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه عامل مهم دیگری به آن افزوده‌اند، به گونه‌ای که ماهیت تبیین را تغییری بنیادی می‌دهد. این همان عاملیت توحیدی است. در این نگاه فرد و جامعه در ذیل عاملیت مطلق الهی عمل می‌کنند و خدا هر چند جزو جامعه و نیز جدای از جامعه نیست، ولی آفریننده فرد و جامعه است و فرد عاملیت خود را ذیل عاملیت الهی و با بهره‌گیری از آن هویت می‌دهد و قهرماً عاملیت فرد ویژگی توحیدی می‌گیرد و از همه ظرفیت‌ها و آثارش بهره‌مند می‌شود.

به‌طور کلی و با توجه به ویژگی‌های انسان و شرایط عام کنشگری انسان در اسلام، از قبیل عقل، اختیار، مسئولیت، عدم اضطراب و حتی توجه به بلوغ در بسیاری از موارد، می‌توان گفت: عاملیت انسانی در نصوص اسلامی با توجه به شرایط خاص، به دو نوع عاملیت مطلوب و نامطلوب تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی نسبت به جامعه و چگونگی شرایط تأثیرگذار آن در حیات انسانی هم قابل تعمیم است و آیات و روایات فراوانی این تفکیک را تأیید می‌نماید. نسبت به عاملیت انسانی، وقتی می‌توان سخن از مطلوبیت آن گفت که برخاسته از عقل و فکر شایسته انسانی و یا عقلانیت تأییدشده از سوی اسلام، با گزینش خود فرد، به دور از اضطراب و اکراه، و براساس ایمان و در چارچوب ارزش‌های الهی، به‌ویژه در جهت مراتب توحیدی باشد؛ یعنی انسان در نخستین مرحله توحید، باید عمل خود را ذیل توحید افعالی درک کند و غایت کنشگری او رسیدن به توحید باشد. آیات فراوانی در سوره گوناگون قرآن از جمله در آیات ۱۶-۱۷ سوره بقره؛ آیات ۱-۱۰ سوره مؤمنون؛ آیات ۶۳-۷۶ سوره فرقان و دیگر سوره قرآنی، ناظر به ویژگی‌های مؤمنان وجود دارد که می‌توان انواع کنش‌های مطلوب و نیز عاملیت مطلوب قرآنی را استنباط کرد.

حال سؤال این است که خاستگاه عاملیت توحیدی از کجاست و چگونه تحلیل می‌شود؟

شهید صدر در تبیین نظریه «استخلاف» می‌گوید: همه جوامع در داشتن سه عنصر تشکیل‌دهنده خود، یعنی «زمین» (طبیعت)، «انسان» و «رابطه» نقطه مشترک دارند. عنصر سوم، یعنی نوع رابطه، در جوامع بشری متفاوت است، ولی به‌طور کلی می‌توان از دو صورت اساسی یاد کرد که یکی چهار وجهی و دیگری سه وجهی است. در صورت چهاروجهی که طرح قرآنی است و از آن می‌توان به نظریه «استخلاف» یاد کرد، در کنار سه وجه «طبیعت»، «انسان» و «رابطه انسان با طبیعت و افراد انسانی»، وجه چهارمی به نام «مستخلف»، یعنی خداوند متعال مطرح می‌شود که مقوم جامعه محسوب می‌گردد (حکیم، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴-۱۹۰).

این دیدگاه برخاسته از این آیه شریفه است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰).

مطابق نظریه «استخلاف»، برای هستی و حیات، هیچ مالک و الهه‌ای جز الله تبارک و تعالی وجود ندارد و انسان‌ها تنها در چارچوب استخلاف و به‌عنوان امانتدار ایفای نقش می‌کنند. بدین‌روی، جوهره رابطه انسان با طبیعت از سنخ رابطه مالک با مملوک خود نیست، بلکه از سنخ رابطه امین با امانت است و انواع مسئولیت و وظایف را متوجه انسان‌ها می‌سازد. همچنین رابطه هر انسانی با انسان دیگر از نوع رابطه الوهیت و مالکیت نیست بلکه رابطه‌ای مبتنی بر استخلاف و تعامل است و افراد به‌مثابه شرکایی در استخلاف و حمل این امانت ایفای نقش می‌کنند. در این نظریه، انواع روابط انسان با طرف چهارم، یعنی خداوند سبحان پیوند خورده، روح و معنای دیگری

می‌یابد که در شکل سه‌وجهی آن، ارتباط با رکن چهارم قطع است و اشکال گوناگونی از سیادت، مالکیت و بندگی و بردگی انسان بر انسان دیگر را در طول تاریخ به وجود آورده است (همان، ص ۱۸۴-۱۹۰).

البته شهید سیدمحمدباقر حکیم ملاحظه‌ای بر سخن استادش شهید صدر دارد و معتقد است که در همه جوامع رکن چهارمی وجود دارد. منتها در جوامع الهی رکن چهارم خداست، ولی در جوامع غیرالهی رکن چهارم همان طاغوت، شیطان و هوای نفس است که جای خدا می‌نشیند (حکیم، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

بنابراین عاملیت انسانی، چه در رابطه با طبیعت و چه در ارتباط با انسانی دیگر، از این دو نوع خارج نیست: یا از نوع توحیدی است و یا از سنخ طاغوتی. ذیل هرکدام که باشد ظرفیت‌ها و آثار خاص خود را دارد. در تحلیل کنش‌های انسانی، وقتی به‌درستی می‌توان آن را تحلیل کرد که کنش انسانی را اعم از فردی، گروهی و جمعی در نوع تعلقش با عنصر چهارم ملاحظه کنیم و این همان عنصری است که جایش در تحلیل‌های علوم اجتماعی خالی است.

ثالث. آثار عاملیت توحیدی

با بیانی که گذشت، روشن شد که مقصود از «عاملیت توحیدی» رویکردی است که با تأکید بر نقش مهم عاملیت افراد در کنشگری اجتماعی، حتی می‌تواند ساختارها و شرایط اجتماعی را هم تعیین بخشد و البته خود تحت تأثیر آن قرار گیرد. با این وصف، همه این تأثیر و تعیین‌های اجتماعی را درون ساختار تکوینی عام‌تری با عنوان «سنت‌های الهی» تحلیل می‌کند. از این رو، کنشگری موحدانه مبتنی بر توحید، همان اندازه در چارچوب سنت‌های الهی است که کنشگری مشرکانه مبتنی بر طاغوت.

در رویکرد عاملیت توحیدی که نقش تکوینی سنت‌های الهی را در کنشگری افراد انسانی و تغییر و تحولات اجتماعی برجسته می‌بیند، عوامل زیادی در صحنه عمل اجتماعی و آثار و پیامدهای آن مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرند که در رویکردهای معمول علوم اجتماعی مغفول واقع می‌شوند. تأکید بر نقش تأیید و تسدیده‌های الهی نسبت به مؤمنان از طریق افزایش نیروی روحی و قوت ایمان و مضاعف شدن نتایج آن، در نقطه مقابل ضعف و پراکندگی و تزلزل روحی افراد غیرمؤمن در میدان عمل اجتماعی و میدان تقابل و ستیز و نیز نقش وسایط غیرمحسوسی از قبیل فرشتگان و شیاطین در صحنه عمل اجتماعی و پیامدهای آن، بخشی از این تفاوت رویکردی در موضوع عاملیت توحیدی است.

بنابراین کنشگر توحیدی با شناخت صحیح سنت‌های الهی و قرار دادن خود در صف اولیای الهی و پایبندی شدید به مؤلفه‌های ایمانی خواهد توانست فطرت الهی توده‌های مردم را فعال نماید و در این صورت، گفتار و کردار او بر دل‌ها می‌نشیند و با کمک و همراهی سنت‌های الهی، موفق به چنان تأثیرگذاری در جامعه و پیدایش جریان‌های اجتماعی می‌شود که از دیگر عاملان اجتماعی ممکن نیست.

نتیجه‌گیری

«توحیدگرایی» به معنای صیورورت علمی و عملی انسان در راستای بندگی او در برابر الوهیت مبدأ متعال در تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی است. حاصل این صیورورت در عرصه علمی، افزایش ظرفیت‌های دانشی بشر با کشف حقایق مستور از حس و تجربه، و در عرصه عینی و عملی، اعتلای وجودی انسان و جامعه به همه استعدادها و کمالات خویش است.

توحیدگرایی به‌مثابه روش، درصدد فهم و تحلیل پدیده‌های اجتماعی، سطح معناداری، و تحقق عینی آثار و پیامدهای آن در نسبت با توحید و اراده الهی برآمده از شریعت است. این رویکرد درباره تبیین تکوین زندگی اجتماعی، گرایش انسان به زندگی اجتماعی را براساس آیات قرآنی، به جعل و تکوین الهی مستند می‌داند. همچنین توحیدگرایی در تشریح زندگی اجتماعی و جامعه‌سازی، درصدد جامعه‌سازی از طریق بازگشت به شریعت الهی است؛ زیرا آموزه‌های اسلام به سبب انطباق با فطرت، از یک‌سو، منبعی برای شناخت مصالح اجتماعی و از سوی دیگر، با ترسیم حیاتی ابدی فراتر از حیات مادی دنیوی، و با تفسیر دیگری از سود و زیان، فرد را به‌گونه‌ای تربیت می‌کند که مصالح جامعه را مصالح خود تلقی نماید و انگیزه لازم را برای تحقق مصالح اجتماعی و سعادت ابدی او فراهم کند. در عین حال، رکن اصلی جامعه‌سازی در امامت جامعه و ولایت الهی فراگیر بین عموم مؤمنان است. با رویکرد توحیدی به کنشگر اجتماعی، عاملیت انسانی را باید ذیل مفهوم «استخلاف» دنبال کرد. مطابق این مفهوم، عاملیت انسانی به تناسب ارتباطی که با خدا دارد، به عاملیت توحیدی ارتقا می‌یابد و به تناسب آن و در چارچوب سنت‌های الهی، ظرفیت‌ها و آثار چشمگیری را به منصف ظهور می‌رساند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- حکیم، سیدمحمدباقر، ۱۳۸۷، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، مشهد، آستان قدس رضوی.
- حکیم، منذر، ۱۳۹۴، مجتمعا فی فکر و تراث الشہید الصدر، قم، مجمع جهانی تقریب بین مذاهب.
- صدر، سیدمحمدباقر، بی تا، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للطبوعات.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامیة.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، فصول متنزعه، چ دوم، تهران، المكتبة الزهراء.
- _____، ۱۹۹۵م، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دارالمشرق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۲، مجموعه آثار، چ بیست و یکم، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، فرهنگ فارسی، چ هشتم، تهران، امیر کبیر.

جایگاه عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی

سیدمحمد مهدی مقدسی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smohamadm11@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

چکیده

«عرف» از جمله عناصر اثرگذار بر رفتار فردی و اجتماعی آدمیان است و انسان‌ها اغلب آگاهانه یا ناآگاهانه رفتار خویش را بر پایه آن قرار می‌دهند. بررسی عرف در مطالعات فقهی سهم بسزایی دارد، اما امروزه به‌ندرت جایگاه عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی بررسی می‌شود. این مقاله می‌کوشد با روش «توصیف و تفسیر» از منظری فلسفی به عرف نظر بیندازد. چارچوب مفهومی این تحقیق براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی در تعیین جایگاه عرف در مقایسه با حکمت عملی و شریعت الهی استوار است. ایشان برای اشاره به عرف، از واژگان «آداب و رسوم» بهره می‌گیرد. نتیجه این تحقیق بیانگر آن است که عرف، هم در مطالعات منطقی و هم از زاویه حکمت عملی مسائل مهمی را بازتولید می‌کند. برخلاف دانش فقه که عرف را از منظری انفعالی و صرفاً شرایط حجیت آن را بررسی می‌نماید، نگاه فلسفی به عرف فعالانه و کنشگرانه است و ضوابط و شرایط تحولات آن را نیز می‌کاود. اهمیت مطالعه فلسفی عرف در شرایط کنونی که شیوه‌های رفتاری جوامع به‌سرعت در حال تحول شتابان و انتقال به جوامع دیگر است، افزون‌تر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرف، آداب و رسوم، اعتباریات، حکمت اسلامی، حکمت عملی.

از آغاز پیدایش تمدن بشری، دو عامل «دین» و «عادات عرفی» بر انسان حکومت داشته و کردار آدمی را تا حد بسیاری از دایره اختیار شخصی خارج کرده و انسان ناچار بوده تا طبق یک نقشه از پیش ترسیم‌شده زندگی کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۱۱-۲۱۲).

همه جوامع پیشرفته و غیرمتمدن، کامل و ناقص، از آداب و رسومی برخوردار بوده‌اند که رفتار همه یا بیشتر افراد را تنظیم می‌کرده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۶۱).

همجواری عادات عرفی با آموزه‌های دینی در تنظیم رفتارهای مردمان، بیانگر اهمیت مطالعه شیوه‌های رفتاری انسان‌ها از منظر مطالعاتی است. در آثار پژوهشی، «عرف» اغلب از زاویه مطالعات فقهی بررسی شده و فقیهان مسائلی همچون کاربردهای غیراستقلالی عرف در استنباطات فقهی، از جمله مراجعه به عرف در مفاهیم مفردات و هیئت‌های به‌کاررفته در ادله شرعی، تعیین مدلول واژگان و تطبیق مفاهیم بر مصادیق را واکاوی کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳-۲۵۲). باین‌حال، نقش و جایگاه «عرف» در منظومه دانشی حکمت اسلامی به‌ندرت بررسی شده است.

برای نمونه، سیدبیدالله یزدان‌پناه (یزدان‌پناه، ۱۳۹۸) در نشست «چیستی حکمت عملی و ضرورت احیای آن در جهان معاصر»، صرفاً منبع بودن عرف برای حکمت عملی را به‌اجمال بررسی و رد کرده است.

عرف در این مقاله براساس کلیدواژگان «آداب و رسوم» از منظر حکمت عملی بررسی می‌شود. «آداب و رسوم» در لغت، به معنای عادت‌ها، روش‌ها و رسم‌های پذیرفته‌شده در هر جامعه است (انوری، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۶۶). مقایسه تعاریف «آداب و رسوم» و «عرف»، به خوبی همسانی آن دو را آشکار می‌گرداند. اگر عرف دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده و بر خود لازم گردانیده‌اند که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰)، آداب و رسوم نیز اعمالی است که از سوی جماعت مردم برای نظم‌بخشی به امورشان وضع شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

کاربرد آداب و رسوم و عرف در قالب جملات عطفی و نیز بیان اینکه آداب و رسوم و عرف هر دو بیرون از قلمرو جان انسان جای دارند و مربوط به ساحت درونی حیات بشر نیستند، به خوبی همسانی آن دو را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۲). در نوشته‌های فیلسوفان مسلمان، عادات اجتماعی، آداب اجتماعی و عرف معانی کاملاً یکسانی دارند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). آنان گاه برای اشاره به آداب و رسوم از «آداب و رسوم عرفی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۸۹) و گاه «عادات و رسوم اجتماعی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵) استفاده کرده‌اند.

میرزای نائینی، از فقیهان امامی، طریقه عقلا را عمل استمراری می‌داند که از سوی عقلا، از آن نظر که عقلا هستند و با قطع نظر از ملت و دین آنان، اتفاق می‌افتد. از «طریقه عقلائی» به «بنای عرف» تعبیر می‌شود و مقصود از آن «عرف عام» است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). براساس یک تعریف اصولی، «عرف» به امور مألوف و

مأنوس گفته می‌شود که نتیجه تبانی مردم بر سلوکی خاص است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۵). بنابراین، تلقی یکسانی از عرف نزد حکیمان و فقیهان وجود دارد.

در این مقاله، «آداب و رسوم» همواره در معنای «عرف» به کار می‌رود. علت آن هم این است که چارچوب مفهومی این تحقیق براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی استوار است که او برای اشاره به «عرف»، از واژگان «آداب و رسوم» بهره برده است.

اهمیت مطالعه عرف از منظر حکمت اسلامی زمانی آشکار می‌شود که رابطه دانش حکمت عملی و فقه و نسبت آن دو با عرف معلوم گردد. در سنت حکمت اسلامی، سیاست مدن در دو علم «حکمت عملی» و «فقه سیاسی» بررسی می‌شود؛ زیرا مبادی اعمال نیک بشر، یا طبیعی است یا وضعی. مبادی طبیعی که هیچ‌گونه تبدل و تغییری در آن راه ندارد، موضوع حکمت عملی است. مبادی وضعی نیز، یا بشری است یا الهی، که صورت دوم را باید جایگاه دانش فقه دانست و مبادی وضعی بشری نیز جایگاه آداب و رسوم است که از سوی عموم مردم وضع می‌شود. بنابراین، فلسفه سیاسی به ثابتات می‌پردازد و فقه سیاسی به متغیرات (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

هرچند آداب و رسوم یکی از مبادی تعیین اعمال نیک در کنار حکمت عملی و فقه است، با این حال از نظر فقهی و فلسفی مطالعه می‌شود. براساس تفاوتی که میان دانش حکمت عملی و فقه وجود دارد، مطالعه فقهی و فلسفی از عرف تغییر می‌یابد. حکمت عملی به بررسی مسائل بنیادین و زیربنایی سیاست می‌پردازد و از این رو، باید از روش برهانی و استدلالی استفاده نماید، ولی فقه سیاسی از آن نظر که ناظر به سطح روبنایی سیاست است و اموری را که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با سیاست دارد، بررسی می‌کند. کاربست روش برهانی برای حل تمام مسائل آن ناممکن به نظر می‌رسد و باید از روش نقلی و تعبدی بهره گیرد (یوسفی‌راد، ۱۳۹۲).

بنابراین، مطالعه عرف از منظر حکمت عملی در مقایسه با رویکرد فقهی، دارای دو ویژگی اختصاصی است: نخست. عرف در خوانش فلسفی از زوایایی بررسی می‌شود که به سبب تغایر ماهوی حکمت و فقه، دانش فقه ناتوان از بررسی آن مسائل است. امکان اصلاح آداب و رسوم، اشاعه آداب و رسوم و همگرایی انسان‌ها با وجود آداب و رسوم گوناگون، از جمله مسائلی است که به‌طور اختصاصی در خوانش فلسفی مطرح می‌شود.

دوم. هرچند بعضی مسائل عرف در هر دو خوانش فلسفی و فقهی یکسان است، اما به علت آنکه روش فلسفی افزون بر مطالعه هنجاری یک پدیده، از توان تبیین پدیده‌ها نیز برخوردار است، خوانش فلسفی عرف بعضی مسائل را تبیین می‌کند که دانش فقه اصل آن مسئله را تصدیق می‌کند، اما توان تبیین آن را ندارد؛ از جمله دانش فلسفه می‌تواند تغییر و تطور دائمی عرف را تبیین کند؛ چنان‌که در ادامه، تبیین‌های گوناگون آن ارائه می‌شود. اگرچه رسالت این مقاله، بررسی عرف از منظری فلسفی است، در برخی موارد به مباحث فقهی متناظر با آن نیز اشاره‌ای اندک می‌شود.

اهمیت مطالعه عرف از منظر فلسفی، زمانی آشکار می‌گردد که دانش حکمت عملی در مقایسه با دانش فقه از موضع فعال به مطالعه عرف می‌پردازد. برای نمونه، دانش فقه شروطی را برای حجیت عرف تعیین می‌کند که نبود

آن شروط منجر به زوال حجیت و طرد آن رسوم بشری می‌شود، درحالی که دانش حکمت عملی هرچند معیارهایی را برای آداب و رسوم پسندیده تعیین می‌نماید، اما برای تبدیل آداب و رسوم ناپسند به پسندیده نیز راهکارهایی ارائه می‌کند. همچنین برای انتقال عرف و شیوه‌های رفتاری یک جامعه به جامعه دیگر، ضوابطی را تنظیم می‌نماید. اهمیت بررسی فلسفی عرف^۱ زمانی برجسته‌تر می‌گردد که اجتماعات کنونی در دوره جهانی‌شدن، مکرر از سوی یکدیگر رصد می‌شوند و باورها و رفتارهای یکدیگر را می‌پذیرند. بنابراین، بررسی فقهی محض از عرف، به‌تنهایی نمی‌تواند جوامع را در مسیر سعادت قرار دهد و باید از موضعی فعال‌تر آنها را بررسی کرد. همچنین درحالی که انگاره «عرفی‌شدن فقه» از سوی برخی روشن‌فکران مطرح شده است، فقط با استفاده از ایستار معرفتی برخاسته از حکمت و فلسفه می‌توان چالش عرفی‌گرایی را از ساخت آیین اندیشه اسلامی زدود.

چارچوب مفهومی

«آداب و رسوم» در این پژوهش براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبائی بررسی می‌شود. در میان حکیمان مسلمان، نخستین فیلسوفی که آداب و رسوم را آگاهانه از واژگان مشابه جدا کرده، نصیرالدین طوسی است. ایشان جایگاه و ماهیت آداب و رسوم را در مقایسه با حکمت عملی و سنت‌های وضع‌شده در ادیان الهی روشن می‌گرداند.

در نگاه او، آداب و رسوم در کنار حکمت عملی و نوامیس الهی، یکی از منابع تعیین کردارهای نیک به‌شمار می‌رود و از پنج مؤلفه برخوردار است:

۱. آداب و رسوم از جمله هنجارهایی است که موضوع آن کردار آدمیان و نه باورهای آنهاست. آداب و رسوم در این ویژگی با حکمت عملی و نوامیس الهی همسانی دارد.
 ۲. کارویژه آداب و رسوم نظم بخشیدن به امور و احوال آدمیان است.
 ۳. آداب و رسوم از امور وضعی است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱) که به نظر می‌رسد صرفاً به صورت وضع تعیینی و توسط چند تن ایجاد می‌گردد و سپس توسط عموم یا بیشتر اعضای یک جامعه به کار گرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴). این ویژگی^۲ آداب و رسوم را از حکمت عملی جدا می‌گرداند که گزاره‌های آن ناظر به طبیعت انسانی و امور طبیعی است و با عقل استنباط می‌شود، نه اینکه توسط انسان‌ها وضع گردد.
 ۴. آداب و رسوم توسط جماعت مردم وضع می‌شود و براین اساس از نوامیس الهی و علم فقه تفاوت می‌یابد که یک «انسان بزرگ» مانند پیغمبر یا امام آن را بنیان می‌گذارد.
 ۵. آداب و رسوم چون بر طبع تکیه ندارد و صرفاً امری وضعی است، در معرض دگرگونی قرار دارد و با تفاوت در زمان، ملت و دولت تغییر می‌یابد (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).
- فیلسوفان معاصر ماهیت آداب و رسوم را بر مبنای اعتباریات تحلیل می‌کنند که تبیین آن در فهم عمیق‌تر

دیدگاه نصیرالدین طوسی نیز اثرگذار است. علامه طباطبائی تغییر در آداب و رسوم و روابط اجتماعی را بر پایه تحول امور اعتباری تفسیر می‌کند که برخی از امور اعتباری با تصرف در امور اعتباری دیگر، موضوعی را از دایره شمول آن خارج یا به آن اضافه می‌کند. تحول در آداب و رسوم بر پایه اصل «لزوم انتخاب اخف و اسهل» پدید می‌آید که براساس آن، آدمی هر رسمی را که سبک‌تر و آسان‌تر باشد، می‌پذیرد. با توجه به اینکه این اصل یکی از اعتباریات پیشاجتماعی است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲)، اعتباری بودن اصل آداب و رسوم نیز ثابت می‌شود.

به‌هرحال، درباره خاستگاه اعتباری آداب و رسوم دو دیدگاه وجود دارد:

نخست. براساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی، مفاهیم اعتباری دارای پشتوانه حقیقی هستند؛ یعنی از امور حقیقی انتزاع می‌شوند و انسان بدون کمک گرفتن از امور حقیقی نمی‌تواند آنها را ایجاد نماید (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). براین اساس، آداب و رسوم نیز پشتوانه حقیقی دارد؛ به این معنا که انسان‌ها ابتدا نیازهای خود را تصور کرده، برای تأمین آنها به تولید مجموعه‌ای از اعتبارها روی می‌آورند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۷). برای نمونه، آداب و رسوم نظامی بر پایه اموری همچون رعایت وحدت، اقتدار و سلسله‌مراتب استوار می‌گردد تا بدین وسیله، حفاظت از جان انسان‌ها که امری حقیقی است، تحقق یابد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۸/۲۹).

دوم. برخی فیلسوفان دیگر آداب و رسوم را از امور اعتباری صرف دانسته‌اند که از خاستگاه حقیقی بی‌بهره و صرفاً سلیقه‌ای، وضعی، و قراردادی است. آداب و رسوم اجتماعی مانند آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن و آرایش، شیوه خانه‌سازی، راه و رسم خواستگاری و ازدواج، آداب معاشرت در برخوردهای دوستانه و رسمی، رسم مهمان‌نوازی، مراسم سوگواری، جشن‌ها و اعیاد ملی، آداب و رسوم جنگ، و آداب معامله نمونه‌های امور اعتباری هستند.

اگرچه امور اعتباری محض از هیچ پشتوانه حقیقی برخوردار نیستند، باین حال چنین اموری کارویژه‌های حیاتی دارند و از ابزارهای تنظیم حیات جمعی و ارتباطات اجتماعی شمرده می‌شوند و آموختن و به‌کار بستن آنها برای استقرار و حفظ نظم اجتماعی ضرورت دارد. انسان اگر خواستار زندگی در یک جامعه باشد ناچار است به ارزش‌های صرفاً اعتباری و مرسوم در آن جامعه، تن بدهد تا بتواند زندگی آرامی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵-۲۳۶).

به نظر می‌رسد بتوان میان این دو دیدگاه از طریق مفهوم و مصداق سازواری ایجاد نمود. با توجه به اینکه دسته‌ای از اعتباریات ریشه تکوینی دارد و دسته دیگر اعتباری صرف است و از عادات، آداب و رسوم و فرهنگ مردم شکل می‌گیرد؛ مانند رنگ‌ها یا شکل‌هایی که نشانه‌ای برای راهنمایی رانندگان به‌کار می‌رود و یا تعیین جهت عبور وسایل نقلیه از جهت راست و یا چپ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۴)، چنین استنباط می‌شود که مفهوم «آداب و رسوم» چون براساس تأمین نیازهای ضروری زندگی اجتماعی انسان‌ها پدیدار می‌شود، از پشتیبانی امور حقیقی برخوردار است، ولی مصادیق آداب و رسوم صرفاً تابع قرارداد و اعتبار محض است. برای مثال، انسان‌ها برای ابراز احترام به یکدیگر در روابط اجتماعی مجبورند تا آن را از طریق یک رسم همگانی به انجام برسانند که چنین چیزی در قالب نموده‌های تحقق می‌یابد که همگی فقط از سلیقه‌ها و علاقه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرند.

برای فهم معنای «آداب و رسوم» باید به رابطه آن با فرهنگ توجه کرد. میان آداب و رسوم و فرهنگ، رابطه جزء و کل برقرار است. «فرهنگ» معنای گسترده‌ای دارد که شامل آداب و رسوم نیز می‌شود؛ همچنان که باورها و عقاید مردم را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین یکی از اجزای فرهنگ، آداب و رسوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۳۵۲).

ارزش منطقی آداب و رسوم

ارزش منطقی آداب و رسوم را می‌توان برحسب یکسان‌انگاری آن با «عادیات» و قسمی از «مشهورات» محاسبه کرد. «مشهورات» به گزاره‌هایی اطلاق می‌گردد که میان مردم مشهور شده‌اند و همگی یا بیشتر عقلا یا گروه خاصی از آنان چنین گزاره‌هایی را تصدیق می‌کنند. مشهورات با «یقینیات» که از منظر منطقی ارزش‌ستری دارند، از این حیث مشترک‌اند که هر دو «تصدیق‌جزم» را افاده می‌کنند، با این تفاوت که گزاره یقینی با واقع و نفس‌الامر تطابق دارد و گزاره مشهور مطابق با آراء مردم است. از این‌رو، در برابر قضایای مشهور، گزاره‌های «شنیع» قرار دارند، نه قضایای کاذب. «قضایای شنیع» اموری است که همه یا بیشتر مردم آن را انکار می‌کنند (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۰-۳۴۱).

«عادیات» از قبیل مشهورات هستند؛ زیرا قضایای مشهور حقیقی (مانند حسن عدل و قبح ظلم) یا بر مصالح مردم یا عادات و اخلاق آنان و یا بر قوایی غیر از قوه ناطقه تکیه دارند. بنابراین، عادات مردم یکی از بنیادهای تولید گزاره‌های مشهور است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

«عادیات» چیزهایی هستند که با تکیه بر عادت کردن میان عقلا رواج می‌یابند؛ مانند احترام به دیگری از طریق بلند شدن در پیش پای او، احترام به مهمان با پذیرایی از او، و احترام به دانشمند دینی و یا سلطان با بوسیدن دست او. نمونه‌های چنین عاداتی بسیارند و گاه برای اهالی یک شهر، امت و یا همه مردم جهان معتبر شمرده می‌شوند. گواه بر اعتبار قضایای عادیات، ستودن و نکوهیدن رعایت کردن و سرپیچی کردن از آنهاست. کسی که چنین اموری را خوار شمارد، از سوی مردم نکوهش می‌شود، اگرچه آن کار از نظر اخلاقی نیک نباشد (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۶-۳۴۷).

اگرچه مقصود منطقدانان از «قضایای مشهور» آراء مشهور است، اما پایه تولید دسته‌ای از آراء مشهور، افعال مشترکی است که انسان‌ها با اراده خویش آنها را ایجاد می‌کنند. چنین قضایایی را «مشهورات عملی» نامیده‌اند. خاستگاه مشهورات عملی به سنین ابتدایی پرورش آدمیان بازمی‌گردد. انسان‌ها در سنین کودکی با آراء مشهور آشنا می‌گردند و براساس آنها آگاهانه یا ناآگاهانه تربیت می‌شوند، و اختلاف امت‌ها از نظر مکان جغرافیایی، زبان گفت‌وگو و سبک خلق‌و‌خو مانع نمی‌شود تا مردم براساس آراء مشهور با یکدیگر انس بگیرند و افعال مشترک را به‌جا نیاورند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۴-۳۶۵).

تمام اقسام مشهورات، از جمله عادیات، ماده صناعات جدل، خطابه و مغالطه به‌شمار می‌آید. مشهورات به سه

دسته «مشهورات حقیقی»، «مشهورات ظاهری» و «شبه‌مشهورات» تقسیم می‌شود. مشهورات حقیقی یا گزاره‌هایی که شهرت آنها پس از تأمل و تحقیق از میان نمی‌رود، در صنعت جدل به کار می‌روند. مشهورات ظاهری یا گزاره‌هایی که شهرت آنها پس از تأمل و تحقیق زایل می‌شود، در صنعت خطابه کاربرد دارند. شبه‌مشهورات یا گزاره‌هایی که به دلیلی خاص مشهور شده‌اند و شهرت آنها با زوال آن دلیل از میان می‌رود، در صنعت مغالطه استفاده می‌شود. با توجه به کاربرد جدل در همه مسائل فلسفی، دینی، اجتماعی و سیاسی، ارزش فراگیر مشهورات و عادیات معلوم می‌گردد (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹۰-۳۹۲).

ملاک شهرت در قضایای مشهور، وحدت معنایی یک گزاره نزد همه مردم است؛ به این معنا که همه مردم از آن گزاره یک چیز را می‌فهمند و بدون راستی‌آزمایی و یافتن میزان مطابقت آن با واقعیت‌های موجود، صرفاً براساس آنکه بیشتر مردم به گزاره‌ای باور دارند، کردار خود را براساس آن گزاره تنظیم می‌نمایند. اعتبار چنین گزاره‌ای همانند اعتبار خبر ثقه است. همان‌گونه که ما خبر ثقه را می‌پذیریم و براساس آن عمل می‌کنیم، بدون آنکه واقعیت را خودمان مستقیماً ادراک کرده باشیم، در گزاره‌های مشهور نیز - درواقع - برای آراء یک قوم چنین منزلتی در نظر گرفته‌ایم. اعتبار گزاره‌های مشهور براساس تعداد باورمندان به آن افزایش یا کاهش می‌یابد. به همین‌سان، اگر افراد بیشتری از یک حادثه خبر دهند، اطمینان آدمی به وقوع آن حادثه افزون‌تر می‌گردد. در صورتی که همه مردم به یک چیز باور داشته باشند و کردار یکسانی از خود بروز دهند، اطمینان انسان به درستی آن باور و کردار جلب می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۶۲).

با این حال، شهرت یک گزاره زوال‌پذیر است. سبب زوال شهرت و علت شنیع شدن یک قضیه آن است که عقل خلاف آن را کشف می‌کند، ولی حق این است که عوامل دیگری مثل تغییر آداب و رسوم و عادات نیز می‌توانند شهرت را از یک قضیه مشهور سلب کنند و موجب شناعت آن شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

سازگاری آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی

اگرچه حکیمان مسلمان معتقدند: هر اجتماعی بدون یک سلسله رسوم که همه یا اکثریت افراد، آن را رعایت می‌کنند، پایدار نمی‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۵)، با این حال، برخی فیلسوفان مغرب‌زمین، مانند جان استوارت میل آداب و رسوم را مانع شکوفایی آزادی فرد می‌دانند و از آن با عنوان «دیکتاتوری آداب و رسوم» یاد می‌کنند. در این تحلیل، آداب و رسوم در برابر آزادی فردی قرار دارد؛ زیرا رسوم و سنن همواره مانع پیشرفت بشریت است. هر کس به دیگران اجازه دهد تا نقشه زندگی‌اش را برایش تعیین کنند، درواقع از دیگران تقلید کرده است و نیروهای فعال و قوه تشخیص خود را از کار انداخته و چنین شخصی از خواص انسانی‌اش دور شده و فاقد ارزش است.

پیروی عاقلانه و یا گاه انحراف عاقلانه از آداب و رسوم جاری بسی بهتر از آن است که انسان کورکورانه از آداب و رسوم پیروی کند؛ زیرا امتیاز و برازندگی یک موجود بشری در آن است که تجربه‌های خود را به راه و روشی

که می‌پسندد، به‌کار گیرد. بنابراین، باید از «آزادی عمل افراد» در برابر «یوغ افکار عمومی» دفاع کرد؛ زیرا راز ترقی آن است که افراد، طبقات و ملل به یکدیگر شبیه نباشند و هرکدام راه‌های گوناگونی بیمایند تا به چیزهای گرانبیهتری دست یابند (میل، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱-۱۸۶).

در بررسی موشکافانه فیلسوفان مسلمان، هر دو جنبه‌های منفی و مثبت آداب و رسوم ملاحظه شده است. در باور فیلسوفان مسلمان نیز انجماد در آداب و رسوم، انسان را از پیشرفت بازمی‌دارد؛ مانند کسی که به مسافرت با پای پیاده یا اسب عادت کرده است، و هرگز به فکر اختراع ماشین نخواهد افتاد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۰). تقلید کورکورانه و فاقد دلیل و منطق صحیح برای جامعه خطرناک است و مانع هدایت فرد و جامعه و دستیابی به سعادت می‌گردد. از بارزترین مصادیق چنین تقلیدی، تقلید از آداب و رسوم جاهلی گذشتگان است که باعث انحطاط و سقوط بسیاری از اقوام در طول تاریخ گشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۶۱). بنابراین، باید بر این‌گونه شیوه‌های رفتاری شورید. عصیان همان‌گونه که علیه نظم حاکم می‌تواند صورت گیرد، بر ضد تقلید از عادات اجتماعی نیز امکان‌پذیر است. بنابراین، شورش فکری ضدخرافات و عادات جاهلانه نیز از مصادیق «انقلاب» است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۷۲).

فیلسوفان مسلمان، رابطه آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی را از زاویه دیگری تحلیل می‌کنند. طبق رأی آنان، «آزاد بودن انسان» به معنای رهایی از غیر خداست؛ به‌گونه‌ای که رهایی از قانون، آداب و عادات غیرالهی تأمین‌کننده آزادی انسان است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۵/۱۱/۰۳).

لازمه توحید خالص نفی عبودیت غیرخداست، و ازاین‌رو، تمام اموری که به نوعی عبودیت برای انسان به وجود می‌آورند، از جمله عبودیت آداب و رسوم باید از میان برود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰).

تفاوت فیلسوفان مسلمان با جان‌استوارت میل آن است که او آداب و رسوم را با آزادی فردی در تزامن می‌بیند؛ اما دغدغه فیلسوفان مسلمان تزامن آداب و رسوم با حق و فضیلت است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۸۹).

با این حال، آداب و رسوم با کرامت انسان هماهنگ است. طبق آموزه‌های اسلامی، مردم به اجتماع فراخوانده شده‌اند و جامعه همانند فرد مسئولیت دارد و در برخوردی اجتماعی، آداب و رسومی ستایش می‌شود که با کرامت انسان هماهنگ باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۳۶).

پاسخ اساسی به انگاره «دیکتاتوری بودن آداب و رسوم» آن است که آداب و رسوم برای پایبندی زندگی با جبر سازگاری ندارد؛ زیرا توسط خود آدمیان ایجاد می‌شود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۲۵۵). باور به اینکه عادات سبب سلب اختیار و آزادی فرد می‌شود، نادرست است.

عادات بر دو قسم است: عادات فعلی و عادات انفعالی. «عادات فعلی» آن است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه کاری را بر اثر تکرار و ممارست انجام می‌دهد. عادات فعلی با آزادی فرد منافات ندارد؛ زیرا انسان تا وقتی به چیزی عادت نکرده از اراده‌ای ضعیف برخوردار است؛ اما با عادت کردن قدرت مقاومت پیدا می‌کند و اراده‌اش قوی می‌گردد.

اشکال فیلسوفان غرب که بر آداب و رسوم می‌تازند آن است که می‌خواهند با ضعیف نگاه داشتن نیروی طبیعت و عادات، عقل و اراده آدمی را تقویت کنند، درحالی‌که شکوفایی حقیقی عقل و اراده انسان زمانی پدید می‌آید که در برابر فشار عادات مقاومت کند.

«عادات انفعالی» عاداتی‌اند که انسان کاری را با اثرپذیری از یک عامل خارجی انجام می‌دهد. برخلاف عادات فعلی، انسان در اسارت عادات انفعالی قرار می‌گیرد و اراده‌اش مقهور عادت می‌شود. از این‌رو، عادات انفعالی همیشه بد است، ولی عادات فعلی را به صرف عادت بودن، نمی‌توان بد دانست. همه اسارت‌ها مربوط است به عادات انفعالی؛ اما عادات فعلی تنها خاصیتش مهارت است و هیچ اسارتی ایجاد نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۰؛ ج ۲۲، ص ۷۳۳-۷۳۷).

اصلاح آداب و رسوم

همه آداب و رسوم خُرد و کلان جامعه از نظر ارزشی مثبت شمرده نمی‌شود و مرسوم بودن چیزی در یک جامعه سبب نمی‌شود کارهای گزاف به امری «نیک» تبدیل شود؛ زیرا کار نیک بر پایه‌های عقلی و منطقی استوار است و هر آداب و رسمومی را که ریشه در خرافات داشته باشد نمی‌توان نیک دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۶۷-۶۹). روایی و ناروایی ارزشی درباره مشهورات نیز صادق است؛ زیرا پایه منطقی آداب و رسوم شمرده می‌شود. برخی منطبق دانان تصور می‌کنند مشهورات همواره مطابق با حقیقت است، درحالی‌که ملاک مشهور بودن یک گزاره مطابقت آن با آراء مردم است و چه بسا آنان یک امر باطل و خرافی را پذیرفته باشند. بنابراین، افزون بر حقایق، امور کاذب و اموری که گاه صادق و یا کاذب است، می‌تواند قضایای مشهور به‌شمار آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴).

اصلاح آداب و رسوم امری بایسته و ممکن است. بایسته است؛ زیرا اگر عرف جامعه برای انسان به یک اصل تبدیل شود، درحالی‌که فاقد هرگونه منطق موجهی باشد، سرسپردگی به چنین عاداتی مساوی با حقارت و بیچارگی آدمی است و با شخصیت آزاد و استقلال فردی منافات دارد و بنابراین، مهاجرت از عادات، کاری پسندیده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۶۱۱).

آدمی برای رسیدن به حیات تکاملی و تصاعدی خویش، لازم است تا در هر برهه از زمان، فرهنگ حاکم بر جامعه خود را بررسی کند و به پالایش عناصر بی‌دلیل بپردازد و نگذارد تا چنین عناصری از تکامل انسان جلوگیری کند (جعفری، ۱۳۵۶، ج ۱۲، ص ۳۱۷). امکان اصلاح آداب و رسوم نیز براساس تجربه توجیه می‌پذیرد. تغییر آداب و رسمومی که در یک اجتماع صورت می‌گیرد و قوانین یکنواختی که به ملل و نژادهای گوناگون تحمیل می‌شود و یا با میل خود آنها را قبول می‌کنند و به کار می‌بندند، دلیل روشنی بر آن است که افراد انسانی خاصیت انعطاف‌پذیری دارند (جعفری، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴).

با پذیرش امکان اصلاح آداب و رسوم، بی‌شک دولت‌ها می‌توانند در تغییر فرهنگ و آداب و رسوم جامعه،

اثرگذار باشند. اساساً یکی از وظایف دولت اسلامی تبدیل «آداب و رسوم غیراسلامی» به «آداب و رسوم اسلامی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ۲، ص ۶۶-۶۷). تحلیل‌های گوناگونی درباره نقش حکومت در اصلاح آداب و رسوم ارائه شده است. در یکی از این تحلیل‌ها، برای حاکم، آداب مخصوصی ذکر شده است که با آنها از توده مردم متمایز می‌شود. اگر او چیزی را خوش و یا ناخوش بدارد، مردم نیز چنین می‌کنند. علت این الگوبرداری توسط بخش‌هایی از مردم آن است که می‌خواهند خود را به حاکم نزدیک کنند، حتی اگر رضایت چندانی از حاکمان خود نداشته باشند. بر این اساس، مردم از آداب و رسوم حاکم - هرچند بدون رضایت - پیروی می‌کنند، و با تغییر حکومت، آنان نیز آداب و رسوم جدید را می‌پذیرند. این مطلب که از آن با عنوان «اسرار ملک» و «خواص دولت» یاد می‌شود، گویای آن است که همواره مردمان به سلوک و شیوه‌های رفتاری حاکمان گرایش دارند و از آنها پیروی می‌نمایند (ابن طقطقی، ۱۳۷۲، ص ۲۶).

یکی از فیلسوفان معتقد است: اقوام مغلوب^۱ شیفته پیروی از آداب و رسوم قوم غالب در شعار، پوشش و امور دیگر هستند. علت آن است که آدمی همواره فرد یا گروه غالب را برخوردار از کمال می‌داند و غلبه صرفاً معلول کمال غالب است، و از این رو، افراد همواره از اقوام فاتح تبعیت می‌کنند. حتی در میان اقوام مجاور که هیچ پیکار نظامی میانشان رخ نداده است، اما یک قوم نسبت به قوم دیگر، برخوردار از کمال شناخته می‌شود، بسیاری از آداب و رسوم آن قوم به آن قوم مجاور سرایت می‌کند. بنابراین، معنای این عبارت که «العامة علی دین الملک» آن است که چون حاکم بر مردم غلبه دارد و در باور مردم چنین غلبه‌ای به علت برخورداری حاکم از کمال است، پس در آداب و رسوم از او پیروی می‌کنند (ابن خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۶).

به هر حال، اثرگذاری حاکمان بر آداب و رسوم مردمان قطعی است و بهترین دلیل آن، تجربه است که حتی کردارهای شخصی حاکمان و یا سیاست‌های خرد حکومتی بر مردم اثر گذارده است. از این رو، گفته‌اند: «الناس بأمرائهم أشبه منهم بأبائهم»؛ مردم به دولتمردان خود شبیه‌ترند تا به پدرانشان (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸)؛ اما چنین حقیقتی مستلزم آن نیست که مردم هیچ اراده و شخصیتی ندارند و هنگامی که حاکمان شیوه‌های رفتاری خاصی را بنا نهند، فوراً مردم از آنها پیروی می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۱۰۳۰).

رابطه آداب و رسوم و قانون

آداب و رسوم گاه آن قدر اهمیت می‌یابد که در دیدگاه برخی دانشمندان و مکاتب، مبنای اصلی حقوق به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۰۴). استدلال آن است که قانون به‌خودی‌خود هیچ نیرویی برای تحمیل اعتبار خویش ندارد و نیروی آن فقط از عادات برمی‌خیزد و عادات چون در زمانی طولانی پدید آمده‌اند، استوار می‌مانند (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۷۸). از این رو، حکومت باید براساس قانونی مدون و متکی به آداب و رسوم کهن باشد، وگرنه استبدادی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۵۵).

فیلسوفان مسلمان منبع بودن آداب و رسوم برای قوانین را به‌طور مطلق قبول نکرده‌اند. دیدگاه آنان را به دو صورت می‌توان بیان کرد:

نخست. شاید آداب و رسوم را بتوان منبع حقوق خصوصی افراد به‌شمار آورد، اما نمی‌توان آن را از منابع حقوق بشر دانست؛ زیرا منبع حقوق بشر باید مشترک و پایدار باشد و آداب و رسوم بشری هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارد؛ زیرا مردم هر نقطه‌ای از زمین فرهنگ و عرف ویژه خود را دارند و ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی بر آداب و رسوم بشری اثر می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۱۸).

آداب و رسوم و ویژگی‌های خاص هر ملت در تدوین قانون عادی و بومی تأثیر بسزایی دارد؛ اما در تدوین قانون مشترک نقشی ندارند. اگر در بسیاری از کشورها بتوان تفاوت‌های فرهنگی و عرفی در میان گروه‌های گوناگون را با قدری تسامح نادیده پنداشت، در عرصه جهانی هرگز چنین کاری روا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

دوم. قوانین بر دو نوع است: قوانین ثابت و متغیر. قوانین ثابت از دوام برخوردار است و هیچ عاملی مانند زمان، مکان و نژاد موجب دگرگونی در آن نمی‌شود. بعضی دیگر از امور انسانی با تغییر برخی شرایط همچون زمان، مکان و نژاد متغیر می‌گردد. از این رو، قوانینی را که برای تأمین چنین مصالح دگرگون‌شونده‌ای وضع می‌شود نباید تغییرناپذیر دانست. آداب و رسوم و احوال اجتماعی در وضع قوانین اثرگذار است؛ اما قوانین ثابت و کلی باید توسط خداوند وضع شود؛ زیرا ربوبیت خداوند مقتضی اطاعت همه انسان‌ها از اوست. در واقع، ادله اختصاص قانون‌گذاری به خداوند، صلاحیت آداب و رسوم برای منبع بودن قوانین را نفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹ و ۱۴۰).

معیارهای آداب و رسوم پسندیده

چون همه مصادیق آداب و رسوم از نظر ارزشی پسندیده نیست و اصلاح آنها امکان‌پذیر است، فیلسوفان معیارهای آداب و رسوم پسندیده را برای اصلاح آنها بررسی کرده‌اند. معیارهای آداب و رسوم پسندیده عبارت است از:

۱. تکیه بر امور حقیقی یا داشتن کارویژه‌های حیاتی: آداب و رسوم از جمله اعتباریات است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲) و مفاهیم اعتباری پشتوانه حقیقی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹) یا کارویژه‌های حیاتی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵-۲۳۶). بر این اساس، آن دسته از آداب و رسوم که پشتوانه حقیقی ندارد و صرفاً یک امر جعلی توسط افراد انسانی است، بی‌ارزش و بی‌ثمر است، هرچند نزد قوم و ملتی از اهمیت ویژه برخوردار باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲۳).

استدلال آن است که اگر رسوم ریشه ثابت و نگهبان قابل اعتماد نداشته باشد، در کمترین زمان تغییر می‌یابد و از میان می‌رود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). آنچه ملاک خوبی و بدی آداب و رسوم قرار می‌گیرد، مصالح عقلی است، نه احساسات و عواطف؛ زیرا عواطف و احساسات بر اساس تربیت و عادت تغییر می‌پذیرد و بر این اساس، بسیاری از آداب و رسوم ملل شرقی و غربی برای یکدیگر مذموم شمرده می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۴).

شناسایی مجموعه عواملی که بر آداب و رسوم اثر می‌گذارد، به سنجش استواری آداب و رسوم بر امور حقیقی کمک می‌نماید. عوامل اثرگذار بر آداب و رسوم عبارت است از:

الف. ضرورت‌های محیط جغرافیایی؛ مانند: آداب و رسوم عید نوروز در اقوام ایرانی بر پایه آغاز فصل بهار؛
ب. ضرورت‌های هویتی؛ مانند: پیروی از شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی؛

اگر ماندگاری آداب و رسوم مستند به عامل نخست و دوم باشد، باید در عواملی که شیوه‌های رفتاری خاصی را برای یک قوم و ملت ضروری گردانده است، تأمل نمود. در صورتی که شیوه‌های رفتاری خاص بر پایه اصول و قوانین روانی یک قوم و ملت استوار باشد، گذشت زمان نمی‌تواند آنها را فرسوده سازد، و اگر متکی به آراء شخصیت‌های بزرگ باشد دوام آداب و رسوم به کمیت و کیفیت نفوذ شخصیت‌های بزرگ در افراد اجتماع بستگی دارد. آداب و رسوم آنگاه که به نهاد اصیل یک قوم و ملت تبدیل می‌شود، در صورتی ماندگار می‌ماند که در روان مردم ریشه داشته باشد. بنابراین، پایداری آداب و رسوم به برخورداری از پشتوانه واقعی وابسته است.

ج. تطابق آداب و رسوم با واقعیات و حقایق قابل اثبات، ماندگاری آداب و رسوم را موجب می‌شود. برای نمونه، از آداب و رسوم مصر باستان در زمینه حقوق دادرسی این بود که از متهم می‌خواستند براساس وجدان سخن بگویند. تطابق وجدان و زبان از امور مهم در دادرسی است که امروزه نیز می‌تواند حقیقتی جدی به‌شمار آید. بنابراین، استحکام آداب و رسوم خاص در یک قوم و ملت، دلیل ارزشمندی آن نیست، بلکه تکیه به امور واقعی است که آداب و رسوم خاصی را ارزشمند می‌گرداند (جعفری، ۱۳۵۶، ج ۱۲، ص ۳۱۳-۳۱۶).

۲. عادلانه بودن: آداب و رسوم باید مبتنی بر عدالت سامان یابد. در برهه‌هایی از تاریخ، اصل «عدالت» در شیوه‌های رفتاری، از جمله آداب و رسوم خانوادگی رعایت نمی‌شد. برای نمونه، رسم تعدد زوجات در ایران دوره ساسانی به‌صورت ناعادلانه رواج داشت، به‌گونه‌ای که یک یا چند زن به‌عنوان «زنان ممتاز» خوانده می‌شدند و از حقوق کامل برخوردار می‌گشتند و سایر زنان «چاکر زن» شمرده می‌شدند و مزایای قانونی کمتری داشتند و فرزندان دختر آنان هرگز فرزند پدرانشان شمرده نمی‌شدند. اسلام براساس دستور الهی که «اگر درباره پاسداشت عدالت بیم دارید، به یک زن بسنده کنید» (نساء: ۳)، تمام رسوم ناعادلانه را ممنوع ساخت و اجازه نداد تا برای یک زن و فرزندان او امتیازهای قانونی کمتری محاسبه گردد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۳۵۸).

ابن سینا معتقد است: سنتگذار در جوامع بشری باید عاداتی را پایه‌گذاری کند که با عدالت همسویی داشته باشد.

عدالت در اخلاق و عادات از دو جهت ضروری است:

نخست. عدالت سبب می‌شود آدمی از قوای درونی خویش برای تأمین مصالح زندگی بهره می‌گیرد. برای نمونه، بهره‌گیری از لذت‌ها برای بقای بدن و نسل، و به‌کار بردن قوه غضب برای نگه‌داری شهر است.

دوم. عدالت از استیلاهی یک قوه بر سایر قوای انسان جلوگیری می‌کند و بدین‌سان، اسباب تزکیه آدمی فراهم می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷). اساساً عدالت مستلزم محو همه تبعیض‌هایی است که منشأ آنها سنت‌ها و عادات است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۲۶۲).

۳. همسویی با ارزش‌های دینی: آداب و رسوم اگر همسو با ارزش‌های دینی باشد، از احترام برخوردار می‌گردد، وگرنه اموری ضد ارزش شمرده می‌شود. برخی آداب و رسوم بر اثر خواست محیط، جامعه و یا اقتضات قوم‌گرایی و نژادی پدید می‌آید و براساس آنها نیک یا بد به‌شمار می‌آید که گاه ممکن است برخلاف ارزش‌های اسلامی باشد. در چنین مواردی باید به پالایش آداب و رسوم براساس شناسایی خوب و بد واقعی با تکیه بر ارزش‌های اسلامی پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۲).

شیوه‌های رفتاری که انسان‌ها برای خود تعیین می‌کنند به‌تنهایی برای سعادت بشر کافی نیست، لازم است خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان و به‌طور کلی رابطه انسان با جهان - که چنین رابطه‌ای در هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر متفاوت نیست - از دین الهی دریافت شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۵-۱۶).

یکی از رسوم ایرانیان باستان آن بود که جامعه را به دو طبقه «اشراف» و «رعیت» تقسیم می‌کردند و به طبقات پست اجازه نمی‌دادند در کارهای مخصوص طبقات بالا دخالت کنند. مخالفت این رسم با برابری انسان‌ها آشکار است. از این‌رو، یکی از علل گرایش ایرانیان به اسلام و رویگردانی از سلسله ساسانیان، مشاهده رعایت احسان به طبقات پایین جامعه از سوی مسلمانان بود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۲۵۰ و ۲۶۱).

مقررات منع ازدواج با محارم نسبی و سببی کم‌وبیش در دستوره‌های سایر ادیان و آداب و رسوم اقوام گوناگون وجود داشته است. با این حال، گاه در میان بعضی اقوام به دلایلی خاص، از جمله جلوگیری از آمیزش خون آنان با خون بیگانه و حفظ برجستگی‌های خانوادگی و نژادی، توصیه می‌شده است که فقط با خویشان نزدیک رابطه زناشویی برقرار شود (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۷).

ممنوع شدن نکاح «شغار» توسط پیامبر اکرم ﷺ که طبق آن رسم، دو پدر دختران خود را با یکدیگر معاوضه می‌کردند و هریک از دو دختر مهریه دیگری به‌شمار می‌آمد، نمونه دیگری است. اساساً اسلام رسوم جاهلی بسیاری را به‌ویژه در خصوص زنان از میان برداشت (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۸۹ و ۲۰۴-۲۰۷).

فقیهان امامی نیز معتقدند: معیار حجیت سیره عقلا آن است که به اتحاد مسلک شارع با عقلا علم پیدا شود. در این صورت، شارع نباید چنین سیره‌ای را منع کرده باشد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۱۴). برخی فقیهان با شمارش اقسام گوناگون عرف و سیره، برخی از اقسام آن را دارای حجیت ذاتی می‌دانند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۳۵). هنگامی که این بحث از منظر فلسفی بررسی می‌گردد، همسویی با ارزش‌های دینی و مخالف نبودن با شریعت معیار می‌گردد و تفصیل‌ها و اقسام گوناگون برای آداب و رسوم منظور نمی‌گردد. این به ماهیت دانش حکمت عملی بازمی‌گردد که باید به ثبات و امور کلان بپردازد.

پویایی آداب و رسوم

برخی پویایی آداب و رسوم و دگرگونی پیوسته آن را زبان‌آور می‌دانند. استدلال آن است که اگر بدن مجبور شود یکی از عادات خود را تغییر دهد، نظم آن آشفته می‌گردد و بیمار می‌شود، و چون به عادت پیشین بازگردد بهبودی

می‌یابد. این قاعده که درباره تن و روان آدمی صادق است، درباره جامعه نیز باید برقرار باشد. بنابراین، تغییر مداوم آداب و رسوم و اینکه هر روز چیزی ستوده و نکوهیده شود، خطرناک‌ترین بیماری‌هاست. البته از دگرگونی‌های ناشی از وضعیت اضطراری گریزی نیست، و حتی «خدایان نیز از غلبه بر ضرورت ناتوان‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۴۱ و ۲۰۹۷).

در مقابل، پویایی آداب و رسوم از سوی فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است؛ زیرا آداب و رسوم ملت‌ها و شیوه‌های رفتاری آنان دوام نمی‌یابد، و از نظر کیفی و بر حسب گذشت روزگار، همواره در معرض دگرگونی قرار دارد (ابن‌خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲).

هر جمعیتی در هر اقلیمی که به سر می‌برد، آداب و رسوم ویژه دارد و هر کس برای خود در اموری همانند کیفیت غذا خوردن و لباس پوشیدن رسم خاصی را انتخاب می‌کند. تکرر در آداب و رسوم، پذیرفتنی است و دلیلی برای حق یا باطل بودن هیچ‌یک از آنها وجود ندارد. تلاش فکری برای اثبات برتری یا ضعف آداب و رسوم خاص، امری بیهوده است؛ زیرا آداب و رسوم از اعتبار و قرارداد سرچشمه می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴). ارزش‌های ناشی از آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی از سنخ ارزش‌های ثابت و غیرقابل تغییر نیست، و دگرگونی در آنها گزندی به ارزش‌های ثابت وارد نمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

پویایی عرف از نظر فقیهان نیز امری قطعی است. برای نمونه، شهید اول تغییر عادات را مایه تغییر احکام می‌داند و برای آن تغییر پول‌های متداول، اوزان معتبر و میزان نفقه زنان را مثال می‌آورد که حکم هر کدام از آنها براساس عادت زمانی و مکانی تعیین می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ص ۱۵۱-۱۵۲). باین حال، بجز بیان میرزای نائینی هیچ تبیینی از فقیهان برای چرایی دگرگونی مستمر عرف و عادات مردم نیافتیم.

دگرگونی در آداب و رسوم در نظرگاه حکمت اسلامی از چندین منظر تحلیل شده است:

۱) سبب عمومی تغییرپذیری آداب و رسوم آن است که عادات هر نسلی تابع عادات حاکمان آنهاست. فرمانروایان هرگاه بر مردمی استیلا یابند، ناچارند مقداری از آداب و رسوم دوره‌های پیشین را بپذیرند و گذشته از آن عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، و از این‌رو، آداب و رسوم آنان با عادات نسل‌های پیشین تفاوت می‌یابد؛ و باز هنگامی که حاکم دیگری به قدرت دست می‌یابد عادات خود را با عادات پیشینیان درمی‌آمیزد. بنابراین، با تغییر ملت‌ها، کشورداری نیز تغییر می‌یابد و اختلاف در آداب و رسوم پدیدار می‌گردد. بر طبق این دیدگاه، دولت‌ها در یک چرخه پنج مرحله‌ای سیر می‌کنند و حاکمان در هر مرحله شیوه‌های رفتاری دارند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است (ابن‌خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲-۲۳ و ۱۳۸).

میرزای نائینی سلطه حاکمان جائر را یکی از مناشی عرف دانسته است. او معتقد است: ستمگری بعضی سلاطین سبب استمرار شیوه‌های رفتاری خاصی می‌شود که به مرور زمان از مرتکرات مردم خواهد شد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). شاید این بیان او را بتوان تنها وجه در تبیین پویایی عرف از منظر فقیهان دانست.

۲) آداب و رسوم در زمره اعتباریات محض جای دارد و از این رو، نزد ملت‌های متفاوت گوناگون است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۱). اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم ساکنان مناطق مختلف مشاهده می‌شود، ریشه در اعتباری بودن آنها و تغییرپذیری آن از منطقه‌ای به منطقه دیگر دارد؛ زیرا اصول اعتباریات عمومی پیوسته زنده است و تنها مصادیق آن در جوامع گوناگون، دگرگون می‌شود، و این لازمه فعل و انفعالاتی است که اصول اعتباریات در یکدیگر دارند و از این رو، تغییر امور اعتباری، خود یکی از اعتباریات عمومی است.

یکی از اعتباریات پیشاجتماعی انتخاب امور سبک‌تر و آسان‌تر (اخف و اسهل) است. دگرگونی در آداب و رسوم را براساس این اصل می‌توان تحلیل کرد؛ زیرا انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار به دست آورد و با تلاش سبک‌تر، کاری سنگین‌تر انجام دهد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۴۳).

۳) خیرات و شرور و همچنین فضایل و نقایص میان امت‌های گوناگون توزیع شده است و هر امتی خوبی‌ها و بدی‌های ویژه خود دارد. از این رو، امت فارس را با سیاست‌داری و رعایت آداب و رسوم می‌شناسند؛ همان‌گونه که رومیان از علم و حکمت، هندیان از تمرین‌های ذهنی و بدنی، ترک‌ها از شجاعت و رویارویی، و اعراب از سرسختی و خطابه برخوردارند. این فضایل در هر فردی از افراد این امت‌ها یافت نمی‌شود، بلکه در میان همه آنان به صورت مجموعی پراکنده شده است، و از این رو، هیچ‌گاه امت فارس از فرد آگاه به رازهای سیاست و امت عرب از فرد سخنور خالی نخواهد بود (ابوحیان توحیدی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۲).

۴) براساس مشهورات که پایه منطقی آداب و رسوم به‌شمار می‌آید، تحلیل دیگری درباره تکرر آداب و رسوم می‌توان ارائه داد: کثرت در مشهورات امری قطعی است و اساساً شهرت اقتضای کثرت و دگرگونی دارد. از این رو، برخی امور را می‌توان مشهور مطلق دانست که جمهور مردم آن را پذیرفته‌اند و یا امور دیگری را یادآور شد که مقبول بیشتر مردم قرار گرفته است. شهرت گاه دایره کوچکی دارد و فقط فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان و یا دسته‌ای از آنان را شامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳).

شاید گمان شود که اختلاف در آداب و رسوم از هرگونه ارتباط میان جوامع گوناگون و یا اتحاد آنان با یکدیگر جلوگیری می‌کند. برای مثال، *ابوریحان بیرونی* در *دیباچه تحقیق مالهند* یادآور می‌شود که شاید تفاوت در آداب و رسوم سبب واگرایی انسان‌ها با هندیان شود. هندیان هر کس جز خود را «ملیج» به معنای پلید و نجس می‌خوانند و از هرگونه آمیزش با آنان دوری می‌کنند. گواه آنکه آنان، حتی فردی بیگانه را که به مرام هندی رغبت کند هرگز نمی‌پذیرند (بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳-۱۵).

حقیقت آن است که برخورداری از آداب و عادات گوناگون به معنای انکار خصوصیات مشترک نیست (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۴/۰۹). برخی بر پایه اندیشه ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) معتقدند: هر ملتی یک سلسله آداب و عادات ویژه دارد؛ همان‌گونه که موسیقی، فلسفه و ریاضیات مخصوص به خود دارد. روح ملت‌ها را نمی‌توان با یکدیگر جابه‌جا کرد؛ زیرا منجر به ازخودبیگانگی آنان می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۰۹).

این مدعا از دو گزاره تشکیل شده است:

۱. هر ملتی آداب و عادات مخصوص به خود دارد.

۲. جابه‌جایی آداب و رسوم ملت‌ها با یکدیگر سبب از خودبیگانگی می‌شود.

نادرستی گزاره اول از آن‌روست که آدمیان هرچند به‌صورت فرقه‌ها و گروه‌های گوناگون در سطح جهان ظهور یافته‌اند، اما حکمت این گوناگونی از حیث آفرینش براساس آموزه‌های قرآنی، شناسایی انسان‌ها توسط یکدیگر است. انسان مدنی بالطبع است و پیش‌شرط زندگی اجتماعی برقراری رابطه فرد با افراد دیگر است که بدون شناسایی امکان‌پذیر نخواهد بود. استدلال آن است که اگر همه انسان‌ها از حیث آفرینش و ویژگی‌های ظاهری یکسان بودند، آنان نمی‌توانستند یکدیگر را شناسایی کنند و رابطه اجتماعی برقرار سازند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۱۲).

گزاره دوم نیز از آن نظر نادرست است که تمام انسان‌ها در همه دوره‌های زمانی به تبادل افکار و فرهنگ‌ها مبادرت ورزیده‌اند. انسان شرقی در کنار انسان غربی زندگی می‌کند و همگان با داشتن آداب و رسوم گوناگون، نیازهای اساسی و جنبی خود را تأمین می‌کنند. این هماهنگی گسترده نشان می‌دهد انسان یک نوع و حقیقت واحد است که اصناف متعدد دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۱۵۲). «کثرت صورت» محکوم «وحدت سیرت» است و تعدد آداب و رسوم مقهور اتحاد فطرت انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

اشاعه آداب و رسوم

برخی معتقدند: الهام گرفتن از جوامع دیگر به فردیت هر جامعه آسیب می‌رساند. در دیدگاه آنان، جامعه مدنی اساساً یک جامعه بسته است و هنگامی از سلامت برخوردار است که فردیت هر جامعه مدنی با نهادهای ملی و خاص خودش حفظ شود. این نهادها باید از یک نوع شیوه اندیشه برخوردار باشند که الهام‌گرفته از جوامع دیگر نباشد؛ زیرا فلسفه و علوم یک قوم برای قوم دیگر کارایی ندارد و نباید میزان دل‌بستگی شهروندان به شیوه‌های زندگی و آداب و رسوم ویژه اجتماع خودشان تضعیف شود (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۶۹).

با توجه به رابطه آداب و رسوم و فرهنگ - که در ابتدای مقاله بیان شد - اشاعه آداب و رسوم را در ذیل می‌بحث «اشاعه فرهنگ» می‌توان طرح کرد. «اشاعه فرهنگ» به معنای انتقال ارادی و غیرارادی عناصر فرهنگ از یک ملت به ملت دیگر است (صالحی امیری، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

برخی حکیمان مسلمان برای اشاره به این پدیده از واژه «تراوش» استفاده کرده‌اند که به‌معنای سرایت ویژگی‌های یک جامعه به جامعه‌ای دیگر است، به‌واسطه تماسی که جامعه با جامعه‌های دیگر پیدا می‌کند. اینکه بسیاری از جوامع دستخوش دگرگونی‌های سریع اجتماعی شده‌اند از آن‌روست که دارای موقعیت جغرافیایی خاصی بوده‌اند که به اقتضای آن، مردم آن جامعه‌ها با افراد جامعه‌های دیگر که دارای فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگری

بوده‌اند، تماس حاصل کرده‌اند. به همین سبب است که جوامع دورافتاده کمتر در معرض دگرگونی‌های اجتماعی واقع می‌شوند. تماس با سایر جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها موجب اخذ و اقتباس ویژگی‌های آنها می‌شود و چنین فرایندی به ایجاد یا تسریع دگرگونی‌های اجتماعی مدد می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۹-۳۸۰).

انترگذاری آیین اسلام بر آداب و رسوم سایر جوامع و همچنین اثرپذیری از آداب و رسوم جوامع دیگر، مهم‌ترین دلیل بر جواز اشاعه آداب و رسوم است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۷، ص ۲۲۲). براساس آموزه‌های اسلامی، برای فراگیری علوم سودمند، حتی باید به دورترین مناطق سفر کرد که لازمه آن آشنایی با آداب و رسوم ملت‌های دیگر است. اساساً مسلمانان باید با ملت‌های دیگر تبادل فرهنگی داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷).

به نظر می‌رسد انتقال عرف از جامعه‌های به جامعه دیگر و ضوابط پذیرش عرف دیگر جوامع از منظر حکمی و فلسفی باید بررسی شود. بیان مسائلی همچون «حرمت تشبیه به کفار» را - که فقیهان از آن بحث کرده‌اند - شاید بتوان متناظر با بحث «اشاعه آداب و رسوم» دانست. کامل‌تر بودن این بحث از منظر فلسفی در مقایسه با منهج فقهی، به تغایر ماهیت دو دانش بازمی‌گردد. به هر حال، حکیمان مسلمان شروطی را برای اشاعه آداب و رسوم برشمرده‌اند:

یک. زدودن اعتبار از آداب و رسوم ملی ممنوع است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۷۷). نباید آداب و رسوم مبتذل بیگانگان را ستود و آداب و رسوم خودی را مایه عقب‌افتادگی دانست (همان، ج ۲۱، ص ۴۱۵-۴۱۶)؛ زیرا بی‌اعتقادی به آداب و رسوم منجر به عقب‌افتادگی می‌شود و تکیه کردن به آن، پیشرفت‌های بسیاری به بار می‌آورد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۰۶/۱۲) و پذیرش بی‌چون و چرای آداب و رسوم بیگانه زمینه استعمار و غارت منابع جامعه را فراهم می‌آورد (همان، ۱۳۸۸/۰۲/۲۲).

دو. انتقال آداب و رسوم از ملتی به ملت دیگر باید به صورت طبیعی رخ دهد؛ زیرا هر ملتی می‌تواند به آداب و رسوم خاصی پایبند باشد و نباید چیزی را به آنان تحمیل کرد (همان، ۱۳۷۴/۰۱/۰۳). در طول تاریخ، ملت‌ها در ارتباط با یکدیگر، آداب زندگی، از جمله کیفیت پوشش را از یکدیگر فراگرفته‌اند. چنین فرایندی را - چون هر دو طرف این ارتباط در پی اجبار و اکراه نبوده‌اند - می‌توان «تبادل فرهنگی» نامید، و از فرایند دیگری که اجباری و تحمیلی است و «تهاجم فرهنگی» نام دارد، جدا نمود (همان، ۱۳۷۱/۰۵/۲۱).

در مقابل، قدرت‌های بزرگ با تکیه بر اجبار، تلاش می‌کنند آداب و رسوم و حتی زبان و خط خویش را در بین ملت‌های ضعیف بگسترانند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۹/۰۱/۱۰). هدف آنان در چنین فرضی، دستیابی به منافع اقتصادی و سیاسی جوامع و سلطه بر مردم است، نه اشاعه فرهنگ مفید انسانی (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

سه. پذیرش آداب و رسوم و استفاده از تجربه‌های دیگران هرچند جایز است، اما تولید آداب و رسوم نیز امری بایسته است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۸/۲۹). آداب و رسوم انضباط‌آفرین به دو شیوه «تأسیسی» و «تقلیدی» به وجود می‌آید (همان، ۱۳۹۹/۰۸/۲۹). سازوکار تمدن اسلامی به گونه‌ای بوده است که رسوم و سنت‌های اقوام گوناگون را در خود جذب می‌کرد و سپس محتوای آن را تغییر می‌داد (همان، ۱۳۶۹/۰۱/۰۱).

بنابراین، نباید آداب و رسوم صحیح خود را رها کرد و یکسره از آداب و رسوم ملت دیگر پیروی کرد، بلکه باید آداب و رسوم شایسته خود را در میان ملت‌های دیگر ترویج نمود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹).

چهار. در پذیرش آداب و رسوم دیگران باید براساس نظام فضایل عمل شود و صرفاً این پذیرش باید در حوزه‌هایی همچون آموختن دانش و اخلاق نیک خلاصه گردد. به‌طور کلی پذیرش آداب و رسوم دیگران باید در جهت نزدیک‌تر شدن به حقیقت باشد، نه دور شدن از آن (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۱۹۹). آدمی قبل از آنکه با عادات و رسوم دیگران آشنا شود، باید براساس آداب و آموزه‌های الهی تربیت گردد تا «صیغه الهی» بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۱۴۵).

بهره‌برداری از عناصر سازنده فرهنگی که بارزترین آنها علم به‌عنوان مایه وصول به واقعیات است، امری بایسته است و هر عنصر فرهنگی را از دیگر جوامع می‌توان پذیرفت، به شرط آنکه در شناخت واقعیت مؤثر باشد؛ اما برخی از عناصر فرهنگی، مانند اخلاق‌های تابو و رسوم قبیله‌ای معلول نژاد و ویژگی‌های اختصاصی اقوام و ملل گوناگون هستند، و از مبانی اصیل انسانی و جهانی برخوردار نیستند. چنین اموری اساساً در زمره عناصر مطلوب فرهنگی جای ندارند تا انتقال آنها از جامعه‌ای به جامعه دیگر مدنظر قرار گیرد. انتقال عوامل فساد و اضرار به جسم یا روح انسان‌ها، مانند ترویج شهوترانی، گرچه در ظاهر زیباترین نمودهای محسوس و مستند به اندیشه‌ها و تلاش‌های علمی است، درواقع مایه تباهی جان‌های انسانی است (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸ و ۲۱۷-۲۱۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، بررسی عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی، با استفاده از دیدگاه نصیرالدین طوسی در جداسازی آداب و رسوم از قضایای حکمت عملی و شرایع الهی امکان‌پذیر دانسته شد. در منظومه دانش حکمت اسلامی، عرف، هم در دانش منطوق و هم در حکمت عملی بررسی می‌گردد. از نظر منطقی، عرف قسمی از مشهورات است و ارزش منطقی آن همانند اعتبار خبر ثقه است. از نظر حکمت عملی، مسائل گوناگونی درباره عرف واکاوی می‌شود.

آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی ناسازگار نیست؛ زیرا از قبیل عادات فعلی است، نه عادات انفعالی. با نظر به خصایص بشری، اصلاح عرف فرایندی ممکن و تدریجی است که دولت نیز می‌تواند در آن اثرگذار باشد. آداب و رسوم را نباید منبع قانون به‌شمار آورد. دست‌کم منبع نبودن آداب و رسوم برای قوانین ثابت و حقوق بشر قطعی است؛ زیرا همه مصادیق عرف از نظر ارزشی روا نیست؛ حکیمان معیارهایی برای اصلاح آنها ارائه کرده‌اند؛ از جمله: تکیه بر امور حقیقی، عادلانه بودن و همسویی با ارزش‌های اسلامی.

عرف همواره در معرض دگرگونی قرار دارد؛ زیرا از جمله اعتباریات است که دگرگونی لازمه آنهاست. با این حال وحدت انسان‌ها به‌رغم تکثر آداب و رسوم، ممکن است. اشاعه آداب و رسوم یک جامعه به جامعه دیگر از نظر حکیمان پذیرفتنی است و ضوابطی را برای آن تعیین کرده‌اند.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۴۳۴ق، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۴ق، *الشفاء المنطق، الجدل*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن طقطقی، محمدبن علی، ۱۳۷۲، *الفخری فی الاداب السلطانیة والدول الاسلامیة*، قم، شریف الرضی.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ق، *کتاب الأمتاع والمؤانسه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ارسطو، ۱۳۷۱، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: khamenei.ir
- بیرونی، ابوریحان، ۱۴۱۸ق، *تحقیق مالهند*، قم، بیدار.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۶، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۳۸۸، *فرهنگ بیرو فرهنگ پیشرو*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ، ۱۳۹۴، *چهار شاعر، خیام، نظامی، سعدی، حافظ*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- ، ۱۳۹۷، *جبر و اختیار و وجدان*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۵، *دین شناسی*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۷، *انتظار بشراز دین*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹الف، *شمیم ولایت*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ب، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹ج، *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۱، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۹۰، *تساخت اسلام*، تهران، بقعه.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۹۵، *مفاهیم و نظریه های فرهنگی*، تهران، ققنوس.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- صنقره، محمد، ۱۴۲۸ق، *المعجم الأصولی*، قم، الطیار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- ، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، تدوین سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، تدوین و تصحیح سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، تهران، نشر مرکز.
- ، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.

۴۶ ◊ معرفت زهنی اجتناب، سال سیزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۱، تابستان ۱۴۰۱

- عاملی، محمدین مکی (شهید اول)، بی تا، *القواعد و الفوائد*، قم، کتابفروشی مفید.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و عرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۱، *ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی*، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *تہاجم فرهنگی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۸۶، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۸الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۸ب، *پرسش ها و پاسخ ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۸ج، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۹، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۹۱الف، *پندهای امام صادق (ع) به ره جویان صادق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۹۱ب، *ره توشه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۹۱ج، *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *یادداشت های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۱ق، *المنطق*، تعلیقہ غلامرضا فیاضی، قم، جامعہ مدرسین.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- میل، جان استوارت، ۱۳۸۵، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول*، قم، جامعہ مدرسین.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۸، *نشست چپستی حکمت عملی و ضرورت احیاء آن در جهان معاصر*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی،

hekmateislami.com:در

یوسفی راد، مرتضی، ۱۳۹۲، «مقایسه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *سیاست متعالیه*، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۱۸.

تبیین الگوی تعامل تبلیغی معاونت تبلیغ حوزه‌های علمیه با رسانه ملی

بر اساس اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب*

sharififi616@yahoo.com

manteghi@iki.ac.ir

sharaf@iki.ac.ir

Khojastehasan@yahoo.com

فضل‌الله شریفی / دکتری مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محسن منطقی / دانشیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین خجسته / استادیار دانشگاه صدا و سیما تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

چکیده

با وقوع انقلاب اسلامی، روحانیت نقش خود را در حدوث انقلاب بسیار برجسته و متمایز نشان داد؛ اما بعد از انقلاب، بررسی سازوکارهای تعامل مطلوب حوزه علمیه با سازمان‌ها، از جمله رسانه ملی آنچنان‌که شایسته بوده، به صورت جدی مدنظر واقع نشده است. روحانیان به صورت انفرادی با رسانه ملی تعامل داشته‌اند، ولی این تعامل سازمان‌یافته نبوده و به همین سبب، مشکلاتی را به وجود آورده است. این پژوهش به دنبال تبیین الگوی تعامل رسانه ملی با معاونت تبلیغ حوزه‌های علمیه از منظر رهبر معظم انقلاب است. جهت‌گیری پژوهش حاضر کاربردی است و در زمره پژوهش‌های «کیفی» قرار دارد و از میان انواع راهبردهای پژوهش کیفی، راهبرد «نظریه‌پردازی داده‌بنیاد نظام‌مند» را انتخاب کرده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد ارتباط سازمانی میان رسانه ملی و حوزه علمیه مقوله‌ای محوری است و جلوگیری از ورود کارشناسان دینی که سواد یکی از عوامل علی؛ نهادینه‌سازی ایمان کارکنان رسانه ملی جزو عوامل زمینه‌ای؛ فقدان تعامل فکری گروهی یکی از عوامل مداخله‌گر؛ و سیاست‌گذاری آموزشی، تبلیغی، فرهنگی راهبردی تعاملی است که منجر به پیامدهایی، از جمله تبیین حقیقت دین همراه با هنر می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تعامل سازمانی، رسانه ملی، حوزه علمیه.

پیوند بین رسانه‌های ارتباطی و دین به زمان‌های دور - یعنی نخستین روایت‌ها از اسطوره‌ها و خطوط نقاشی حک شده بر دیواره - نمادها برمی‌گردد. دین یکی از موضوعاتی است که امروزه راه خود را در وسایل ارتباط جمعی باز کرده است؛ اما این حضور همواره با فراز و نشیب‌هایی تاریخی روبه‌رو بوده و ارتباطی تنگاتنگ با فرهنگ جامعه داشته است. نخستین برنامه رادیویی مذهبی بلافاصله پس از پخش نخستین برنامه‌ها از رادیو تجاری «Kdkd» در دوم نوامبر ۱۹۲۰ توسط کلیسای Calvary Episcopal از پیتزبورگ (Pittsburgh) پخش شد که توسط ادوین وان اتن (Edwin Van Etten) به گوش شنوندگان رسید (باهنر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹).

حوزه علمیه در ایران متولی امور دینی است و از سال ۱۳۳۱ با نام «سازمان مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه» با چندین معاونت (آموزش، پژوهش، تبلیغ و امور فرهنگی، تهذیب و تربیت، منابع انسانی و پشتیبانی) و چندین مرکز و دفتر مستقل و با ۳۰ مدیریت استانی تشکیل شده است. قبل از انقلاب جدای از مسائل و حوادث عالم، بیشتر به مسائل فردی توجه داشت، ولی بعد از انقلاب «مورد توجه افکار جهانی و انظار جهانی... و شاید مؤثر در سرنوشت جهانی و بین‌المللی» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۸۹/۰۷/۲۹) است و باید «خودش را با شرایط و امکانات پیشرفته زمان هماهنگ کند... و از ابزارهای جهان هم استفاده کند» (همان، ۷۰/۱۲/۱).

رادیو و تلویزیون در ایران نیز از ابتدا بخشی از برنامه‌های خود را - هرچند اندک - به پخش برنامه‌های مذهبی اختصاص داد که پخش قرآن، آذان و بعدها سخنرانی (سخنرانی‌های حجت‌الاسلام شیخ حسینعلی راشد در رادیو تهران) و مراسم مذهبی از آن جمله به‌شمار می‌آید.

این رسانه بعد از انقلاب اسلامی به «صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران» (IRIB) تغییر نام داد و ریاست آن توسط رهبر معظم انقلاب انتخاب می‌شود و هدف آن انتقال پیام و نشر معارف اسلامی به جامعه است. اساس کار این رسانه قبل از انقلاب بر مبانی نظری غرب پایه‌ریزی شده که عموماً سکولار است و به همین سبب، کارکردهایی متناسب با آن داشته است. بعد از انقلاب هنوز هم مبانی نظری رسانه تغییر نکرده، بلکه مانند قبل، مبنای مجموعه‌ها و فیلم‌ها کتاب *سی و شش وضعیت نمایشی ژرژ پولتی* است. بدین‌روی، گاهی بعضی از برنامه‌های رسانه ملی آماج انتقاد معظم تقلید و رهبر معظم انقلاب قرار می‌گیرد.

در نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، حوزه علمیه برای رسیدن به اهدافش نیاز به رسانه ملی و رسانه ملی برای فراگیر شدن ارزش‌های اسلامی، در تمام برنامه‌هایش نیاز به حوزه علمیه دارد. اما بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد تعامل با رسانه ملی در حد سخنرانی حجت‌الاسلام شیخ حسینعلی راشد در «رادیو تهران» قبل از انقلاب (تارنمای رسانه ملی) و سخنرانی‌های حجت‌الاسلام قرائتی و دیگر روحانیان بعد از انقلاب بوده است. اما این تعامل مد انتظار مقام معظم رهبری نیست:

یک واعظ خوش‌زبانی بیاید آنجا، مردم را نصیحت کند؛ نه حوزه علمیه باید کمیته‌ها تشکیل بدهند، مجموعه‌ها تشکیل بدهند، اتاق فکرهاى دینی تشکیل بدهند، راجع به مسائل گوناگون بنویسند، بحث کنند، تحلیل کنند، تحقیق کنند و محصولات اینها را بدهند بیرون (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۸۹/۰۶/۲۵).

بعد از انقلاب، رسانه ملی با توجه به اهدافش و تأکیدهای امام راحل و مقام معظم رهبری، علاوه بر سخنرانی، همکاری‌های غیرساختارمندی برای تأمین محتوا برای شبکه‌های رسانه ملی (رادیو قرآن، رادیو تلاوت، رادیو معارف، شبکه قرآن و معارف سیما، دانشکده دین و رسانه، اداره کل پژوهش‌های اسلامی) داشته است. ولی چون سیاست‌گذاری تمام شبکه‌ها براساس مبانی اسلامی نیست، بعضی برنامه‌های شبکه‌های رسانه ملی با شبکه‌های معارفی در تضاد است.

از سوی دیگر، حوزه علمیه با ایجاد «مدیریت هنر و رسانه» و تأسیس «مدرسه اسلامی هنر» خیلی کم به مسائل رسانه پرداخته است. همچنین بین بعضی از بخش‌های رسانه ملی با بعضی از معاونت‌های حوزه علمیه ۸۲ تفاهم‌نامه منعقد گردیده، ولی عملیاتی نشده‌اند. از آنچه بیان شد به دست می‌آید که همکاری و تعامل این دو سازمان به‌صورت ضعیف و بدون برنامه و الگوی مشخص انجام می‌گرفته است و نیاز به تقویت و جهت‌دهی دارد. پرسشی که ذهن صاحب‌نظران را در خصوص کارکرد و تعامل این دو نهاد به خود مشغول می‌کند چگونگی تعامل است. این پژوهش قصد دارد با طراحی الگویی مناسب، چگونگی تعامل بین این دو نهاد را براساس اندیشه‌های مقام معظم رهبری تدوین کند؛ زیرا ایشان براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نقش بالادستی را در سیاست‌گذاری برای رسانه‌ها، به‌ویژه رسانه ملی دارند.

براین‌اساس مسئله اساسی تحقیق حاضر این است که الگوی تعامل تبلیغی حوزه‌های علمیه با رسانه ملی در چارچوب اندیشه‌های مقام معظم رهبری چگونه است؟

پیشینه پژوهش

در موضوع تعامل دین و رسانه تا کنون آثاری تدوین یافته که به نمونه‌هایی از آن متناسب با موضوع بحث اشاره می‌شود:

مقاله «دین و رسانه» (شرف‌الدین، ۱۳۸۲)، به رویکردهای گوناگون فلسفه رسانه (ابزارگرایی، ذات‌گرایانه، اقتضاگرایی) و چگونگی ارتباط دین و رسانه، خدمات رسانه به دین و دین‌مداران پرداخته است.

پایان‌نامه *تعامل مطلوب بین رسانه سنتی و رسانه مدرن تلویزیون* (جانباز، ۱۳۸۵)، قائل است به اینکه می‌توان شاهد حضور مطلوب رسانه‌های سنتی دینی (مجالس عزاداری و مداحی) در رسانه‌های نوین تلویزیونی بود.

پایان‌نامه *دین و تکنولوژی رسانه‌های مدرن؛ تعامل یا تعارض* (امیدعلی، ۱۳۹۰)، ماهیت فلسفی رسانه‌ها از حیث ابزارگرایی، جبرگرایی، ذات‌گرایی، ساختارگرایی اجتماعی و تعامل‌گرایی یا اقتضاگرایی را بررسی کرده است.

کتاب *رسانه‌ها و دین از رسانه‌های سنتی اسلامی تا تلویزیون* (باهنر، ۱۳۸۵)، در فصل اول به نظریه «نوسازی» *دانیل لرنز*، نظریه «همگرا»، نظریه *مک لوهان* و جایگاه آن در فرهنگ و ارتباطات، و در فصل دوم به تعدادی از رسانه‌های سنتی دینی در ایران مانند مسجد، مدارس علوم دینی، تعزیه، تکیه، حسینیه و کارکردهای آنها و در فصل سوم به موضوع تلویزیون و دین در ایران و در فصل چهارم به مسیحیت و تلویزیون در غرب و در فصل پنجم به اصولی برای آموزش تلویزیونی دین اشاره کرده است.

پایان‌نامه *فرصت‌ها و آسیب‌های فعالیت طلاب در عرصه رسانه ملی* (مهدی‌یار، ۱۳۹۴)، فرصت‌ها و آسیب‌های حضور روحانیت در رسانه ملی را آورده است. موضوع این پایان‌نامه و بخشی از مطالب آن خود می‌تواند به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از عرصه‌های تعاملی حوزه علمی و رسانه ملی باشد.

با نگاهی اجمالی به پژوهش‌های مزبور می‌توان دریافت که با وجود تمام تلاش‌های ارزشمند انجام گرفته و آثار ارزنده منتشرشده، هرچند در این تحقیق از آنها به‌تناسب استفاده خواهد شد، اما پژوهش‌های مذکور هیچ‌کدام به تعامل تبلیغی حوزه علمی و رسانه ملی، با تأکید بر اندیشه‌های رهبر معظم انقلاب با روش «داده‌بنیاد» نپرداخته‌اند. با توجه به آنکه این مطالعات پیشینه‌ای در آثار علمی لاتین ندارد و در کتب و مقالات فارسی نیز تعداد کمی تحقیق در این زمینه قابل مشاهده است، بدین‌روی ضرورت تحقیق در این‌باره روشن است.

تعریف مفاهیم

الف. تعامل (هماهنگی بین سازمانی)

«تعامل» یا «هماهنگی بین سازمانی» فرایندی است که در آن دو یا چند سازمان به‌صورت همساز، همراه و مرتبط، برنامه‌ها و خط‌مشی‌هایی را به منظور دسترسی به اهداف مشترکشان طراحی و اجرا می‌کنند (کیلگور و الفسون، ۱۹۸۲، ص ۳). مراد از «همکاری سازمانی» در این نوشتار همکاری و همراهی در تدوین راهبردها، برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، اجرا و نظارت رسانه ملی با مرکز مدیریت حوزه‌های علمی و تبلیغ و تعظیم شعائر اسلامی است.

ب. حوزه علمی (مرکز مدیریت حوزه‌های علمی)

«حوزه علمی» نهاد سازمانی بخش تربیت علمی، فرهنگی روحانیان است. حوزه علمی در نقش نهادی غیردولتی، متولی سامان دادن به شئون عالمان دین و وظایف آنان در ارتباط با جامعه، مردم و حاکمیت است. به عبارت دیگر، مجری فرایندی است که طلبه از آغاز رشد علمی، فرهنگی و اخلاقی، آن را طی می‌کند تا در نهایت، عالم دینی شود (عیسی‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۲۳).

مراد از «حوزه علمی» در این نوشتار، نهاد یا مجموعه‌ای از فرایندهاست که متولی سامان دادن به شئون عالمان دین و وظایف آنان در ارتباط با جامعه، مردم و حاکمیت است که در قالب «مرکز مدیریت حوزه‌های علمی» از مهر ماه سال ۱۳۷۱ شمسی به صورت ساختارمند و تشکیلاتی تأسیس شده است.

ج. رسانه ملی

«رسانه» ابزاری است که به وسیله آن اطلاعات معینی به فاصله معینی فرستاده می‌شود تا در طول زمان انتقال یابد. در حقیقت، رسانه گیرنده را به فرستنده مرتبط می‌کند. از این رو، می‌تواند یک نوشته ساده یا یک ارتباط ماهواره‌ای پیچیده باشد (دفلور و دنیس، ۱۳۸۳، ص ۷۳۹).

«رسانه ملی» وسیله‌ای است که پیامی را به تعداد زیادی از مردم می‌رساند (مانند رادیو، تلویزیون، روزنامه)؛ وسیله ارتباط جمعی (صدری افشار و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰۴). منظور از «رسانه ملی» در این پژوهش، «سازمان صدا و سیما» است.

رویکرد نظری پژوهش

تعامل دین و رسانه - چه به‌مثابه دو نهاد اجتماعی و چه ابزار انتقال پیام - در دوران اخیر، فراز و نشیب‌های فراوانی داشته است. تاکنون این تعامل موافقان و مخالفان بسیاری را در سراسر جهان برانگیخته است؛ برخی با در نظر گرفتن رسانه به‌مثابه وسیله‌ای برای انتقال پیام، آن را ابزاری برای انتقال مفاهیم دینی تلقی می‌کنند و برخی نیز ذات دین را با رسانه در تعارض می‌بینند و از دریچه نگاه آنها رسانه وسیله‌ای برای تبلیغ دین قلمداد نمی‌شود، بلکه بیشتر درصدد ضربه زدن به ساحت دین انگاشته می‌شود و در نتیجه معتقدند: دین در انتقال پیام، رسانه‌های اختصاصی خود را دارد. این مسئله مهمی است که دو حوزه دین و رسانه سال‌هاست با آن دست‌به‌گریبان‌اند. رویکردهای تعامل دین و رسانه عبارت است از:

۱. رویکرد ابزارگرایانه

این دیدگاه بر مبنای تلقی سنتی از فناوری و ابزارانگاری آن استوار است که ریشه در اندیشه‌های ارسطو دارد؛ چنان‌که هورور نیز بر همین مبنای «فناوری» را فاقد معنا می‌داند و آن را صرفاً وسیله‌ای در خدمت اهدافی معین می‌شمارد (هورور، ۱۹۹۷، ص ۶۷). در این اندیشه، فناوری - فی‌نفسه - واجد هیچ معنایی نیست، بلکه خنثاست. در این دیدگاه، به رسانه‌ها به‌مثابه یک فناوری نگریسته می‌شود. در نتیجه، رسانه نیز چیزی جز ابزار نبوده و در ذات خود واجد هویت فرهنگی مستقلی نیست و به‌مثابه ابزار می‌تواند در خدمت پیام‌های متفاوت باشد و این ابزار می‌تواند در اختیار مفاهیم و مضامین دینی قرار گیرد؛ همان‌گونه که می‌تواند در اختیار هر مفهوم دیگری، از جمله معانی غیردینی و حتی ضددینی باشد (جوادی یگانه و عبداللهیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

۲. رویکرد ذات‌گرایانه

دیدگاه موسوم به «ذات‌گرایی» مدعی است رسانه ذاتاً دارای هویت فرهنگی و تاریخی مستقلی است. بدین‌رو، در تعامل با دیگر ابعاد زندگی انسانی، باید به تناسب یا نبود تناسب میان این ذات و ماهیت با هویت‌های دیگر توجه کامل داشت (همان).

۳. رویکرد تعامل‌گرایانه

در بین محققان معاصر، شاید بتوان فعالیت‌های استوارت/م‌هور و همکاران وی را تلاشی در جهت تعامل‌گرایی دین و رسانه‌ها دانست. این نگاه بعد از بررسی رویکردهای ابزارگرایانه و ذات‌گرایانه، به نگاهی بینابین دست می‌یازد. وی معتقد است: رسانه‌ها همان‌گونه که در گستره موضوعات فرهنگی - اجتماعی حضور دارند، به شیوه‌های دیگری نیز با دین مرتبط‌اند. رسانه‌ها به‌مثابه مولدان موفق یا ناموفق پیام‌های دینی، دارای قدرت‌اند. این تلقی با رویکرد ذات‌گرایانه به دین و توجه به نهادهای تاریخی و آموزشی آن همراه است. همچنین می‌توان رسانه‌ها را فراهم آورنده مواد خام لازم برای ساخت آگاهانه یا ناآگاهانه معانی دینی در زمینه‌های گوناگون زندگی دانست. این دیدگاه برگرفته از رهیافت «کارکردگرایی» است. بدین‌سان رسانه‌ها می‌توانند، هم در فرایند آفرینش نمادها (نمادهایی که در متون رسانه‌ای تولید می‌شوند) و هم در جریان تفسیر و کاربرد این نمادها به دین خدمت کنند (هور و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

هور برای دین توصیفی ارائه می‌کند که بتواند در تعامل با رسانه به اهداف مدنظر نزدیک شود. وی دین را نه پدیده‌ای نهادی و دیوان‌سالارانه (بروکراتیک) می‌داند و نه آن را تا حد امری صرفاً شخصی و فردی تنزل می‌دهد. وی تأکید می‌کند: دین محدود به رویدادهایی نیست که در قلمروی مقدس رخ می‌دهد، بلکه بخشی از فرهنگ است و از این‌رو، دین و فرهنگ تفکیک‌ناپذیرند. به عبارت دیگر، نقش دین معنابخشی به کل زندگی بشر است و از این حیث باید مطمئن‌نظر قرارگیرد (هور، ۱۹۹۷، ص ۱۸). در مجموع، توصیه شدید هور و همکارانش به استفاده از رسانه در مضامین دینی، نشانگر تأکید وی بر ضرورت اجتماعی تعامل این دو مقوله است (جوادی یگانه و عبداللهیان، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳).

۴. رویکرد کارکردگرایی

در رویکرد «کارکردگرا» که از دهه ۱۹۴۰-۱۹۷۰ حاکم بود، نوعی تعامل میان رسانه و دین پدید آمد. به رسمیت شناختن دین به‌مثابه یک نیروی اجتماعی شاداب و سرزنده و یک منبع فیاض و جوشان معنا که به‌طور مستقل واجد نفوذ فرهنگی و اجتماعی است، تا زمان فراگیر شدن جنبش احیاگرانه «اوانجلیست‌های محافظه‌کار» در دهه ۱۹۷۰ محقق نشد (هور، ۱۹۹۷، ص ۸). اوانجلیست‌ها نمونه‌ای عالی از حضور اجتماعی گروه‌های سازمان‌یافته دینی در فضای عمومی در امریکا، یعنی سکولارترین جامعه در جهان معاصر، هستند (گیویان، ۱۳۸۶).

دین می‌تواند کارکردی برای رسانه داشته باشد و آن فراهم کردن محتوا، ارزش‌ها و نمادهاست. در مقابل، رسانه نیز به تبلیغ دین و گسترش پیام آن کمک می‌کند. بنابراین، رویکرد کارکردگرایانه می‌کوشد به سازشی مسالمت‌آمیز میان رسانه و دین برسد و نقشی تفکیک‌شده برای هر یک داشته باشد. با پیدایش این دیدگاه، بحثی با عنوان «کلیسای الکترونیکی» در سال ۱۹۴۰ مطرح گردید که طی آن مبلغان کلیسایی به استودیوها آمدند و به اجرای برنامه‌های تلویزیونی و تبلیغات مذهبی مشغول شدند. آنها حتی شبکه‌های دینی راه انداختند و به معرفی رسالت مذهبی خود همت گماردند و نوعی دیدگاه کارکردگرایانه میان این دو حوزه برقرار ساختند (دارابی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸).

۵. رویکرد اقتضاگرایانه

طبق این نظریه، رسانه نیز همانند هر مصنوع فناورانه دیگر، اقتضائات، ظرفیت‌ها، امکانات و محدودیت‌های خاصی دارد که می‌توان با بررسی و شناخت دقیق آنها و مدیریت مهندسی متناسب، از حداکثر قابلیت رسانه در انتقال پیام دین بهره‌گیری نمود. تردیدی نیست که بخشی از این اقتضا ریشه در ویژگی‌های طبیعی و محدودیت‌های ذاتی رسانه دارد و قاعدتاً تغییرناپذیر و تعیین‌بخش است. بخشی نیز محصول درجه رشد و سطح تکامل رسانه و به بیان دیگر، ظرفیت‌های شناخته‌شده آن است که به سبب ماهیت پویا و امکان خلق و کشف قابلیت‌های جدید، همواره امکان تغییر و توسعه آن وجود دارد. علاوه بر این، قابلیت‌ها و اقتضائات موجود رسانه به تبع اوضاع و شرایط متغیر فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و جامعه استفاده‌کننده، همواره امکان قبض و بسط دارد و همه جوامع به یک اندازه از ظرفیت شناخته‌شده و بالفعل رسانه استفاده نمی‌کنند.

لازم به ذکر است که تصرف در اقتضائات یک رسانه و به‌کارگیری آن در عرصه‌های گوناگون، مستلزم شناخت همزمان قابلیت‌ها و ظرفیت‌های فناورانه و ساختاری رسانه و ماهیت پیام منتخب برای انعکاس در رسانه است. براساس این دیدگاه، مهم‌ترین قابلیت‌ها و محدودیت‌های رسانه در خصوص اثرگذاری بر فرهنگ عمومی را می‌توان در عوامل ذیل مدنظر قرار داد: تمرکز و فراگیری، جذابیت و سرگرم‌کنندگی، استفاده از مجاز و تمثیل، چرخه تکرار، پیام‌های پنهان و غیرمستقیم، مدیریت نظام‌مند پیام‌ها، منفعل‌سازی مخاطبان، اعتبار، برجسته‌سازی یا کوچک‌نمایی. این نظریه در مقایسه با نظریه «بزارگرایانه» و «ذات‌گرایانه» از واقع‌نمایی و مقبولیت بیشتری برخوردار است و در تحلیل رابطه میان دین و رسانه به نظر می‌رسد مبنای مناسب و تأییدشده‌ای دارد (شرف‌الدین، ۱۳۸۷).

در این پژوهش با توجه به رویکرد «تعامل‌گرایانه» و «اقتضاگرایانه»، تعامل رسانه ملی و معاونت تبلیغ حوزه علمیه براساس اندیشه‌های مقام معظم رهبری بررسی شده است.

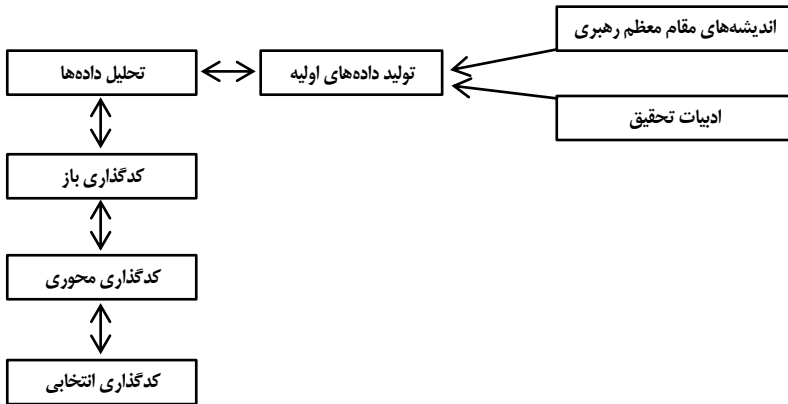
روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش از روش‌شناسی «کیفی» بهره برده شده است. «نظریه‌پردازی داده‌بنیاد» روشی است که طی آن نظریه‌ها در یک فرایند منظم، به جای استنتاج از پیش‌فرض‌های قبلی یا سایر پژوهش‌ها و چارچوب‌های مفهومی موجود، به‌طور مستقیم از داده‌ها کشف می‌شود (یوول، ۱۹۹۹).

چون تحقیقات پیشین گویای ضعف نظریه‌های موجود در تبیین مفهوم، ابعاد و نتایج همکاری رسانه ملی با حوزه علمیه است، این موضوع جدید به‌شمار می‌آید و الگو و نظریه‌ای در این زمینه وجود ندارد. روش «داده‌بنیاد» هنگامی توصیه می‌شود که در موضوع مطالعه، نظریه و پیشینه اندکی وجود دارد (عزیزی، ۱۳۹۵، ص ۶۷).

کتاب‌ها و تارنمای مقام معظم رهبری و نرم‌افزار «حدیث ولایت» منبع گردآوری داده‌های این تحقیق است. داده‌های جمع‌آوری شده با استفاده از نرم‌افزار *اطلس تی‌آی* محتوای رمز (کدگذاری باز را شکل داد. تمام داده‌های

مرتبط با سؤالات پژوهش رمزگذاری گردید و مطالب نامرتبط حذف شد. در گام بعدی تلاش شد ارتباط رمزهای اولیه با یکدیگر شناسایی شود و رمزهایی که به لحاظ معنایی با هم ارتباط نزدیکی دارند با یکدیگر ترکیب شده، مفهومها را شکل دهند. این مفاهیم تحت عنوان «رمزگذاری محوری» (کدهای خانواده) دسته‌بندی شد. سپس رمزگذاری انتخابی انجام گرفت. بنابراین، براساس داده‌های یافت‌شده حاصل از اندیشه‌های مقام معظم رهبری، مجموعه داده‌های اولیه مطالعه گردید و داده‌های تکراری حذف شد و در نهایت، داده‌های خام به صورت مفاهیم و مقولات استخراج و دسته‌بندی گردید. الگوی مفهومی برای این تحقیق به صورت شکل (۱) در ذیل ترسیم شده است:



یکم. تحلیل اکتشافی داده‌ها

همان‌گونه که بیان شد، تحلیل داده‌ها در این تحقیق با استفاده از رویکرد رمزگذاری سه مرحله‌ای / ایشتر اوس و کوربین (۲۰۰۸) انجام شد. مراحل انجام‌گرفته از رمزگذاری باز شروع شده و با رمزگذاری محوری و سپس رمزگذاری انتخابی به اتمام رسیده است.

دوم. رمزگذاری باز

نخستین مرحله از رمزگذاری‌ها در فرایند پژوهش داده‌بنیاد، «رمزگذاری باز» است. «رمزگذاری باز» عبارت است از: مفهوم‌سازی به وسیله یک نام، عنوان یا برچسب‌هایی که به صورت همزمان هر داده را تشریح می‌کند. رمزها نشان می‌دهد که پژوهشگر چگونه داده‌ها را برای آغاز تحلیل انتخاب کرده، جدا می‌کند و دسته‌بندی می‌نماید (چارمز، ۲۰۰۶، ص ۴۳).

پژوهشگر پس از داده‌یابی از منابع، برای داده‌های به‌دست‌آمده یک مفهوم یا رمز انتخاب می‌کند. این مفاهیم یا رمزهای اختصاص یافته به داده‌ها موجب تشریح و توصیف هر یک از داده‌ها می‌شود که در فرایند پژوهش، داده‌ها را از طریق این مفاهیم و رمزهای اختصاص یافته می‌شناسند (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۳۲۷). مفاهیم استخراج‌شده از داده‌ها به‌مثابه پایه‌های اصلی مراحل بعدی پژوهش محسوب می‌شوند.

پژوهشگر در اين مرحله از سخنان مقام معظم رهبري با استفاده از نرم‌افزار *اطلس تي آی* ۷۰۰ رمز تعريف شده به دست آورد که با دوبار بازيابي و مطالعه دقيق و تلخيص رمزهاي اوليه و ادغام آنها، به ۳۱۳ رمز باز دست يافت.

2) جنگ نرم	اسلام ناب و انقلاب اسلامي	3	0	Super	29/12/20..	05/01/20..	نقلا*
5) جنگ نرم	اسلام ناب، اسلام متکي بر کتاب و سنت	1	0	Super	29/12/20..	07/01/20..	نقلا*
11) حفظ و پاسداخت ارزيشاي ديني، انقلابي، ملي	امرف فنون	2	0	Super	05/01/20..	15/11/20..	عل*
7) ساختار رسانه ملي و حوزه علميه	اصلاح الگوي مصرف و امور زندگي مردم	1	0	Super	28/12/20..	17/11/20..	نتي*
1) سوء عملکرد در تبليغ دين	اصول اسلام انقلابي	1	0	Super	29/12/20..	05/01/20..	نقلا*
6) سياستگذاري، آونوي، تبليغي، فرهنگي	اعتقاد به تحول و بيترتف	1	0	Super	26/12/20..	07/01/20..	ملي*
7) سيطره نفوذات سکولار	اقتصاد مقاومتي	1	0	Super	29/12/20..	17/11/20..	نتي*
2) شناسايي طالب فرهنگي	انسان سازي و اطرافي ديني	2	0	Super	24/12/20..	07/01/20..	وليدا
13) ضرورت الگوي تعاضل رسانه با حوزه	انقلاب اسلامي و امام (ره)	1	0	Super	28/12/20..	17/11/20..	نقلا*
5) عالم به زمان بودن حوزه	انگيزه هاي تصحيح و نوپن به حوزه	1	0	Super	07/09/20..	07/09/20..	نيت*
2) فراگير نيون ارزيشاي اسلامي در تمام برنامه هاي رسانه ملي	اوقات فراغت، مرکوي اسلامي انقلابي	1	0	Super	29/12/20..	05/01/20..	ان*
5) نظارت ساختارمند و هوشمند	اهانت نکران به خلفا در رسانه ملي	1	0	Super	17/11/20..	17/11/20..	لمپن*
2) نهادينه سازي ابعان در صنوف مختلف در رسانه ملي	اهداف نظام جمهوري اسلامي ايران	0	0	Super	24/12/20..	16/11/20..	يران*
3) واکنش به تبليغات منفوي دشمن	اهيت و ضرورت تبليغ و رسانه ملي	5	0	Super	23/12/20..	18/11/20..	عل*

تصوير ۱: نمونه رمزهاي استخراج شده

سوم. رمزگذاري محوري

رمزگذاري محوري مرحله پالايش و تفكيك مفاهيم به دست آمده از رمزگذاري باز است (فليک، ۱۳۸۸، ص ۳۳۵). در اين مرحله پژوهشگر با ادغام و بررسي مجدد ۳۱۳ رمز اوليه، سخنان مقام معظم رهبري را به ۳۸ رمز محوري تقسيم بندي کرده که در نرم‌افزار *اطلس تي آی* با عنوان «code family» تعريف شده است. به علت حجم زياد تمام مؤلفه‌ها و نمونه‌هاي آن در بيانات رهبر معظم انقلاب و محدوديت مقاله، به ۲۱ نمونه از بيانات معظم له اکتفا شده است (براي مطالعه بيشتر، ر.ک: شريفی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۶).

چهارم. رمزگذاري انتخابي

«رمزگذاري انتخابي» مرحله اصلي نظريه‌پردازي است که مقوله محوري را به شکل نظام يافته به ديگر مقوله‌ها ربط مي‌دهد و مي‌تواند روابط را در يك چارچوب منظم روايت گري کرده، پايه‌هاي علمي کار را استحکام بخشد. از اين رو، مقولات فرعي که در سلسله روابط به يك مقوله مربوط مي‌شوند، بياني از شرايط علي، مقوله محوري، شرايط زمينه‌اي، شرايط مداخله‌گر، راهبردها و پيامدها هستند (استراس و کوربين، ۱۳۹۰، ص ۹۷). در مرحله رمزگذاري انتخابي با توجه به نظر خبرگان، ارتباط بين مقولات شش گانه بهتر کشف شد.

به منظور استنباط اين سلسله از روابط نيز نتايج تحقيق در اختيار خبرگان قرار گرفت و با تأييد آنان الگوي مفهومي تحقيق تثبيت شد.

پنجم. روایی و پایایی پژوهش

محققانی که معتقد به روایی پژوهش‌های کیفی هستند معمولاً به واژه‌های همچون «باورپذیری»، «قابل دفاع» و «امانتداری» بودن اشاره می‌کنند (فقیهی و علیزاده، ۱۳۸۴، ص ۱۱). با پذیرش این معیارها، به‌مثابه شاخص‌های تحقیق کیفی، تحقیق حاضر به سبب نقل داده‌ها از بیانات مقام معظم رهبری (اسناد معتبر) شاخص «امانتداری» و انتساب داده‌ها به منبع مشخص هر دو شاخص «باورپذیری» و «قابل دفاع بودن» را در حد بالایی داراست.

همچنین برای پایایی پژوهش‌های کیفی، معیارهای «قابل اعتماد»، «دقت» و «کیفیت» در پژوهش ارجاع می‌یابد. به همین منظور استفاده از مستندات و مدارک کافی نقش مهمی در اعتمادسازی و کیفیت دارد (گلفشین، ۲۰۰۳، ص ۶۰۱). در پژوهش حاضر به منظور پایایی پژوهش، پژوهشگر اقدامات ذیل را که مبتنی بر معیارهای فوق است، انجام داد:

یافته‌های تحقیق

الف) عوامل علی‌الکوی تعامل

«عوامل علی» زمینه‌ها و شرایط و عواملی هستند که می‌توان آنها را در تعامل رسانه ملی با حوزه علمیه برای تبلیغ دینی مدنظر قرار داد.

یک. فراگیر نبودن ارزش‌های اسلامی در تمام برنامه‌های رسانه ملی

باید ارزش‌های اسلامی در تمام برنامه‌های رسانه ملی گنجانده شود. متأسفانه بعضی از برنامه‌ها به مسائل ارزشی توجه ندارند. رهبر معظم انقلاب می‌فرماید:

یک نکته، آن جنبه‌های ارزشی است که باید در کار تفریح دخالت داشته باشد. من برنامه «صبح جمعه با شما» را گوش می‌کنم و این برنامه حقیقتاً یکی از برنامه‌های بسیار هنرمندانه است. ... شما باید به جنبه‌های ارزشی اهمیت بدهید؛ یعنی ارزش‌های انسانی و اسلامی را در لابه‌لای نمایش‌های مختلف بگنجانید و آنها را معرفی کنید (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱/۱۰/۱۳۷۱).

دو. تربیت نیروی متعهد و متخصص

مقام معظم رهبری معتقد است: اگر نیاز جامعه و حکومت اسلامی مطرح شد باید حوزه علمیه نیروی انسانی آن را تأمین کند:

حوزه علمیه باید کارخانه سازندگی انسان، سازندگی فکر، سازندگی کتاب، سازندگی مطلب، سازندگی مبلغ، سازندگی مدرس، سازندگی محقق، سازندگی سیاستمدار و سازندگی رهبر باشد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۳۰/۱۱/۱۳۷۰).

همچنین رهبر معظم انقلاب در دیدار با دانشجویان و در جواب انتقاداتی که یکی از نمایندگان دانشجویان به عملکرد صدا و سیما اظهار داشت:

شما بدانید که من در مواجهه با صدا و سیما همیشه موضع انتقادی دارم، هم در مدیریت فعلی، هم در مدیریت‌های قبلی... کار اساسی‌ای که باید انجام بگیرد... این است که باید عناصر جوان و مؤمن و پراکنده و انقلابی در بدنه این دستگاه‌ها تزریق بشوند که - ان شاء الله - این کارها را بنا دارند بکنند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۰۳/۰۷).

سه. سیطره تفکرات سکولاریسم

رهبر معظم انقلاب «سکولاریسم» بودن حوزه را در کنارگیری حوزه از مسائل نظام می‌داند:

حوزه‌های علمیه باید خود را سربازان نظام بدانند، برای نظام کار کنند، برای نظام دل بسوزانند، در خدمت تقویت نظام حرکت کنند... بنابراین حوزه‌های علمیه نمی‌توانند سکولار باشند. اینکه ما به مسائل نظام کار نداریم، به مسائل حکومت کار نداریم، این سکولاریسم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۹۱/۰۷/۱۹).

چهار. تبلیغ دین به شیوه هنرمندانه و جذاب

امام خامنه‌ای درباره استفاده از شیوه‌های هنرمندانه تبلیغ می‌فرماید:

در گفتن و شنیدن و استفسار کردن و در انتخاب مخاطب و نشان دادن نکته‌ها در جای جای ذهن او، از روش‌های صحیح روان‌شناسی تبلیغی استفاده کنید. شاید در جمع شما کسانی باشند که در زمینه مسائل ارتباطات - که امروز مسئله بسیار مهمی است - آگاهی‌هایی داشته باشند. اگر ندارند تحصیل کنند؛ زیرا هنر برقراری ارتباط با ذهن‌ها و فکرها و چگونگی آن، همچنین درست هدف گرفتن و درست، بجا قرار دادن آنچه برای ذهن مخاطب مورد نظرشان است، بسیار مهم است. از این امکانات استفاده کنید (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۱۰/۲۷).

پنج. بهره‌مندی از کارشناسان معرفی‌شده حوزه

امام خامنه‌ای معتقد است: هر کسی نباید برای تبلیغ دین در رسانه ملی دعوت شود:

در سابق، هر روز هفته - غیر از جمعه - ... در رادیو سخنرانی می‌گذاشتند، که بعضاً سخنرانی آدم‌های نه‌چندان شایسته‌ای... پخش می‌شد! من یک‌وقت به مسئول رادیو گفتم که شما سخنرانی سخنران‌های ممتاز را بگذارید، نه کسی که وقتی سخنرانی می‌کند، مثل کسی است که دارد تمرین منبر می‌کند! واقعاً چه لزومی دارد که شما سخنرانی این آقایایی که به اصول و ارکان سخنرانی واقف نیست - به صرف اینکه وجهه سیاسی دارد - از رادیو پخش کنید؟! این غلط است... (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۱۲/۱۳).

ب) عوامل زمینه‌ای

«عوامل زمینه‌ای» وضعیتی است که زمینه‌ساز تعامل رسانه ملی با حوزه علمیه شده است.

یک. پژوهش و تدوین فلسفه و فقه رسانه

ایشان از حوزه علمی می‌خواهد تعریف «رسانه ملی» و تکلیف موسیقی مطالب و محتوا و حواشی لازم برای رسانه ملی را مشخص کنند:

تعریف جامع و مانع «صدا و سیمای اسلامی» - ولو تقریباً - چیست؟ این را مشخص کنیم و تکلیف موسیقی را روشن کنیم. از من مکرر راجع به موسیقی سؤال می‌کنند... آیا نظر مجموعه دینی و مجموعه علمی و فقهی ما همین است؟ خوب راجع به این مسئله بحث کنید، آن را مشخص کنید. بحث موسیقی حلال و موسیقی حرام یک بحث است. اینکه از صدا و سیمای ما چه انتظاری هست و از نگاه حوزه علمی چه آرایشی از لحاظ مطالب و محتوا و حواشی باید داشته باشد... (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳/۱۲/۱۳۷۰).

دو. نهادینه‌سازی ایمان کارکنان رسانه ملی

حوزویان موظفند با حضور در رسانه و ارتباط با هنرمندان، ایمان دینی، منطقی و استوار را در بدنه هنرمندان جامعه تزریق کنند تا با اصلاح جامعه هنری و حرکت به سوی دین اصیل، موجبات ساخت برندهای ناب اسلامی را فراهم کنند. مقام معظم رهبری معتقد است:

اگر ما بخواهیم آن اساس و استخوان‌بندی را اصلاح کنیم (در صدا و سیما) باز برمی‌گردد به اینکه ایمان دینی منطقی و استوار را در بدنه‌های صنوف مختلف، از جمله هنرمندها، برنامه‌سازها و روشنفکرها تزریق کنیم (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۶/۸/۸۹).

سه. ضرورت فکر نو، دانش خوب، بیان رسا

رهبر معظم انقلاب اعتقاد دارد: حوزه علمی باید نیازهای جامعه را از لحاظ فکری برطرف کند که بعضی از این نیازها با تحقیق و پژوهش انجام خواهد گرفت:

حوزه علمی یک دستگاه تولیدی...؛ باید دائم تولید کند، باید کتاب تولید کند... فکر تولید کند و حرف تازه‌ای بزند؛ حرف تازه که تمام نشده است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۳۰/۱۱/۷۰).

چهار. مقوله محوری (ارتباط سازمانی میان حوزه علمی و رسانه ملی)

این الگو ارتباط سازمانی میان حوزه علمی و رسانه ملی است.

پنج. عدم امکان تحول در رسانه ملی بدون حوزه

امام خامنه‌ای می‌فرماید:

اصلاح در علوم انسانی و تحول در سینما و تلویزیون بدون اصلاح پایه‌های معرفتی علوم انسانی غربی امکان‌پذیر نیست و اصلاح این پایه‌ها نیز در گرو ارتباط مؤثر با حوزه‌های علمی و علمای دین است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱/۱۲/۱۳۹۱).

شش. همکاری متین و سنجیده رسانه ملی با حوزه علمیه

نظر رهبر معظم انقلاب این است که:

در مباحث اسلامی به کیفیت و عمق و والایی مطالب توجه شود و از طرح مطالب ضعیف و آمیخته به اوهام و سلايق شخصی پرهیز گردد و برای برآمدن این مقصود، همکاری متین و سنجیده‌ای با حوزه‌های علمیه و علمای دین، بخصوص فضلا و علمای عالی‌مقام حوزه مبارکه قم برقرار گردد. به‌طورکلی صدا و سیما مدرسه‌ای گسترده برای طرح حقایق اسلام ناب محمدی ﷺ و معارف اهل‌بیت ﷺ به‌گونه اصیل و صحیح گردد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۲/۱۱/۲۴).

هفت. ضرورت تعامل با حوزویان

در این‌باره سخن مقام معظم رهبری این است:

ممکن است شما بگویید که ما این را چگونه تأمین کنیم؟ شما باید یک گروه مشاوره محتوایی از مناسب‌ترین شخصیت‌هایی که امروز می‌توانید پیدا کنید، داشته باشید؛ مثلاً از آقای مصباح دعوت کنید و اصرار هم نکنید؛ یا مثلاً از شاگردان آقای مصباح دعوت کنید. خوشبختانه یکی از موفقیت‌های آقای مصباح یزدی در قم این است که ایشان برخلاف خیلی از فضایی ما که فضلشان در خودشان منحصر مانده، فضلش در شاگردان خوب سرریز شده است؛ فرضاً از همین آقای محمدی عراقی که از شاگردان آقای مصباح است و طلبه بسیار فاضل و چیرفهمی هم هست، استفاده کنید. سراغ شخصیت‌هایی هم که کنار هستند و در صحنه معارف مذهبی خیلی حضور پیدا نمی‌کنند، اما آماده هستند که به شما کمک کنند، بروید؛ مثلاً سراغ آقای محمدرضا حکیمی بروید و از ایشان استفاده کنید. بنابراین، یک گروه مشاوره درست کنید و از اینها خوراک فکری محتوایی بخواهید؛ اینها هم برنامه‌ریزی کنند و اصلاً به شما بگویند که امروز چه چیزی لازم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۱۲/۱۳).

(ج) شرایط مداخله‌گر

«شرایط مداخله‌گر» شرایط و زمینه‌هایی است که در تعامل و عدم تعامل رسانه ملی با حوزه علمیه دخالت دارد.

۱. ساختار حوزه علمیه

مقام معظم رهبری معتقد است: باید در ساختار حوزه علمیه یک اتاق فکر برای رسانه ملی ایجاد شود:

حوزه‌های علمیه نقش‌شان در صدا و سیما فقط این نیست که یک واعظ خوش‌زبانی بیاید آنجا، مردم را نصیحت کند؛ نه، حوزه علمیه باید کمیته‌ها تشکیل بدهند، مجموعه‌ها تشکیل بدهند، اتاق فکرهای دینی تشکیل بدهند، راجع به مسائل گوناگون بنویسند، بحث کنند، تحلیل کنند، تحقیق کنند و محصولات اینها را بدهند بیرون. فضا وقتی که درست شد، طبعاً اثر می‌گذارد. روی بازی هنرمند هم اثر می‌گذارد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۸۹/۰۶/۲۵).

۲. فقدان تعامل فکری گروهی در حوزه

مقام معظم رهبری بر کار گروهی، به‌ویژه تحقیقات علمی تأکید می‌کند و معتقد است: باید کارهای فردی سازماندهی شود و نظم لازم را داشته باشد:

این حوزه بایستی دستگاه‌های تحقیق داشته باشد. اگر یک نفر بنشیند برای خودش تحقیق کند... اما کار این مجموعه عظیم این نیست... امروز در یک مجموعه علمی، کار تحقیقات، ضابطه و قانون و روش‌های پیشرفته دارد... تحقیق دسته‌جمعی هست؛ تحقیق در چیزهای لازم هست؛ اما در حوزه، یکی در امری که لازم نیست، تحقیق می‌کند؛ دو نفر در امر واحدی تحقیق می‌کنند و تولید واحدی را به وجود می‌آورند! در باب تحقیق، سازماندهی و نظم لازم است. این نظم در حوزه علمیه وجود ندارد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

۳. عالم به زمان بودن حوزه

مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری می‌فرماید:

دویست، سیصد نفر از هنرمندان... با من ملاقات کردند... بعد من... همان‌جا هم گفتیم: اگر شماها که... هنرمندید... از من بپرسید که ما می‌خواهیم فیلم دینی درست کنیم؛ مثلاً... مسئله ولایت فقیه را... تقویت کنیم، موضوع و محتوا چه باشد؟ این آدمی که در محیط غیردینی پرورش پیدا کرده... چه می‌دانند...؟ ما که می‌دانیم باید آماده کنیم و کمک کنیم. وقتی ما توانستیم این فکرها را منظم کنیم، مرتب کنیم، منطقی کنیم، قابل فهم کنیم، باورپذیر کنیم، آن را در مجموعه‌هایی در اختیار گذاشتیم؛ این هنرمند وقتی می‌خواند، خودش تحت تأثیر قرار می‌گیرد... پس کار ماست، کار روحانیت است که در این زمینه این کمبودها را برطرف کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۰۶/۲۵).

۴. عدم تعهد و مسئولیت‌پذیری

رهبر معظم انقلاب می‌فرماید:

یک وقتی جمع کثیری از سینماگران آمده بودند... از جمله اینکه گفتیم: ما از شماها انتظار داریم که چیزهایی بسازید با مبانی دینی... این مبانی دینی‌ای که ما باید به آن اعتقاد داشته باشیم و براساس آن بسازیم، کو؟ دیدم آثار تصدیق در آنها آشکار شد... یکی هست که حالا مثل آقای سلحشور، آدم مؤمنی است و اعتقادات دینی عمیقی دارد... بعضی‌هاشان هم هستند که اصلاً اعتقادی به دین ندارند. به نظر من، این هم باز به ما برمی‌گردد. ما باید بتوانیم سطح فکر دین اینها را بالا ببریم (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۰۸/۰۶).

(د) راهبردها

«راهبردها» اقداماتی است که برای شکل‌گیری تعامل رسانه ملی و حوزه علمیه می‌توان انجام داد.

مقام معظم رهبری معتقد است: حوزه علمیه باید در رسانه ملی به‌مثابه سیاستگذار، ادای وظیفه کند: نمی‌خواهیم روحانی در حد یک مبلغ در رسانه ملی حضور داشته باشد؛ این حداقل توقع ماست. توقع ما این است که روحانی از این ابزار فرهنگ‌ساز به شکل استراتژیک استفاده کند - که نکرده است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۹/۰۸/۰۱).

اول. سیاست‌گذاری آموزشی، تبلیغی، فرهنگی

مقام معظم رهبری معتقد است: باید طبق نیاز مخاطبان، برای آنها سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی تبلیغی صورت بگیرد: بنابراین در حوزه علمیه... باید برای... جریان‌سازی و هماهنگ کردن و سیاست‌گذاری برای تبلیغ، حتماً یک کار خوبی انجام بگیرد... این کار را باید طراحی کرد. ما این را همیشه سفارش می‌کنیم... که نیازسنجی کنیم... اما این کار یک فرد نیست. افراد ممکن است در این شناخت و ارزیابی هم بعضاً اشتباه بکنند. این، کار یک جمع متمرکز و یک برنامه‌ریزی است که - ان شاء الله - باید انجام بگیرد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۸۸/۰۹/۲۲).

دوم. برنامه‌ریزی هوشمندانه برنامه‌های معارفی

ایشان در خصوص مراسم و اعیاد مذهبی معتقد به برنامه‌ریزی هوشمندانه است؛ زیرا تأثیر آن زیاد است: برای مراسم دینی، اعیاد و عزاداری‌ها برنامه‌ریزی هوشمندانه بشود. بعضی از برنامه‌هایی که اجرا می‌شود کاملاً ناهوشمندانه است... این گونه برنامه‌ها، نه ایمان کسی را زیاد می‌کند، نه لذتی دارد و نه در آن، هنر نویسندگی... به کار رفته. چرا ما این برنامه‌ها را پخش می‌کنیم؟ ... نتیجه بد دارد؛ مثل داستان آن مؤذن بدصدا (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۸۳/۰۹/۱۱).

سوم. مشارکت حوزه در سیاست‌گذاری محتوایی رسانه ملی

مقام معظم رهبری معتقد است: رسانه ملی باید از اندیشه‌های علامه مصباح و شاگردان ایشان مشاوره محتوایی بخواهد:

شما باید یک گروه مشاوره محتوایی از مناسب‌ترین شخصیت‌هایی... مثلاً از آقای مصباح یزدی... شاگردان آقای مصباح دعوت کنید... بنابراین، یک گروه مشاوره درست کنید و از اینها خوراک فکری محتوایی بخواید؛ اینها هم برنامه‌ریزی کنند و اصلاً به شما بگویند که امروز چه چیزی لازم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۷۰/۱۲/۷).

هـ) پیامدها

«پیامدها» شامل نتایج حاصل از تعامل رسانه ملی با حوزه علمیه است.

الف. ارتقای شاخص‌های اسلامی در تولیدات رسانه ملی

رهبر معظم انقلاب معتقد است: هدف رسانه ملی باید ارتقای شاخص‌های اسلامی در تمام برنامه‌های رسانه ملی باشد: هدف این است که ما صدا و سیما را به آن اوج و کمالی برسانیم که کلیه برنامه‌های آن، با بهترین کیفیت‌ها، در جهت رسوخ و نفوذ دادن اندیشه اسلام ناب و همه ملحقاتش... در زندگی مخاطبانش باشد... از اول صبح تا آخر شب که پیچ رادیو و تلویزیون را باز می‌کنیم... حتی آرم برنامه‌ها، موزیک متن فیلم‌ها... باید این خصوصیات را داشته باشد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۶۹/۱۲/۱۴).

ب. تبیین حقیقت دین با هنر اصیل و سالم

ایشان معتقد است:

آنچه در مورد این رسانه مهم، مطلوب و ایده‌آل است عبارت از این است که دانشگاهی باشد که در آن عالی‌ترین و زیباترین مفاهیم انقلاب، به شکل هنرمندانه ارائه بشود و جاذبه داشته باشد، نه اینکه فقط چیزی را بگویند، بدون اینکه فکر جاذبه و تأثیر آن باشند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۶۹/۰۵/۰۷).

ج. ارائه الگوی انسان کامل

اعتقاد مقام معظم رهبری این است که رسانه ملی نباید فقط وقت مردم را با هر برنامه‌ای پر کند. برنامه‌ها باید انسان اسلامی و انقلابی تربیت کنند:

اصلاً رادیو و تلویزیون برای ساختن انسان باب اسلام و انقلاب است؛ غیر از این نیست. هیچ هدفی فراتر و بالاتر از این هدف وجود ندارد. اهداف دیگر در دل این هدف است. ما می‌خواهیم روی مخاطب خودمان اثر بگذاریم (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۷۰/۱۱/۰۸).

د. مدیریت افکار عمومی و بنیان‌های دینی

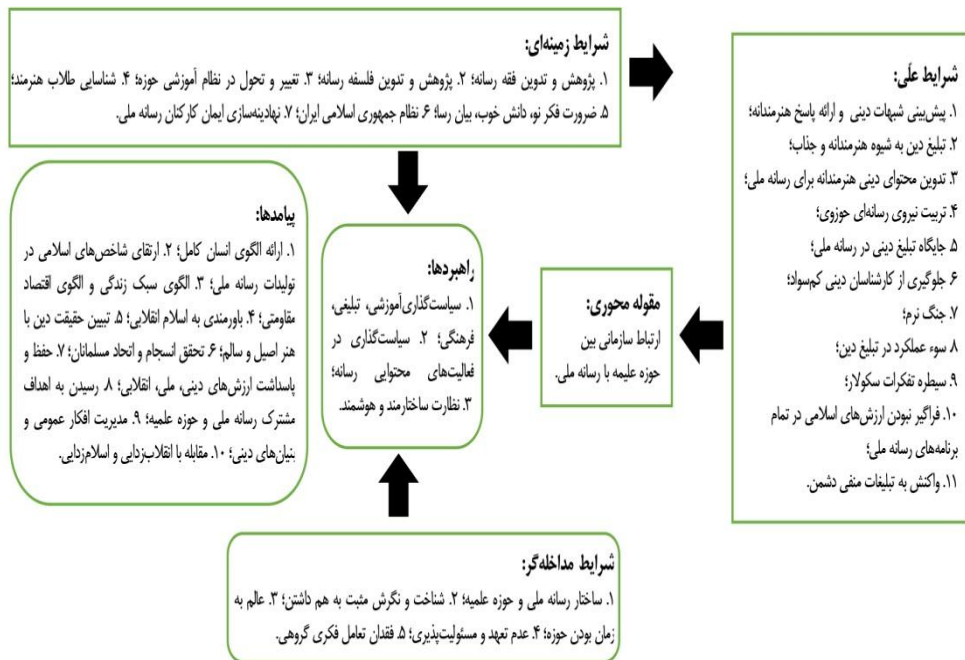
مقام معظم رهبری یکی از مأموریت‌های رسانه ملی را مدیریت افکار عمومی می‌داند که در تعامل با رسانه ملی اثربخشی آن بیشتر می‌شود:

سازمان صدا و سیما با مأموریت خطیر «هدایت و مدیریت فرهنگ و افکار عمومی جامعه» به‌مثابه دانشگاه عمومی، با تکیه بر فعالیت‌ها و برنامه‌های حرفه‌ای پیشرفته و عمیق رسانه‌ای، وظیفه گسترش دین و اخلاق و امید و آگاهی و ترویج سبک زندگی اسلامی - ایرانی در میان آحاد ملت را بر عهده دارد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۹۳/۰۸/۱۷).

چگونگی تعامل مؤلفه‌های مقوله‌محوری با دیگر مقوله‌ها

همان‌گونه که نمودار (۲) نشان می‌دهد:

- عوامل علی مهم‌ترین عامل تعامل رسانه ملی با معاونت تبلیغ حوزه‌های علمیه هستند.
- گفتن تعامل رسانه ملی با حوزه‌های علمیه منجر به استفاده از راهبرد تعامل می‌گردد.
- عوامل مداخله‌گر در شکل‌گیری راهبردهای تعامل رسانه ملی و حوزه علمیه مؤثر است.
- روابط بین عوامل علی، عوامل مداخله‌گر، پدیده‌محوری و راهبردها درون شرایط زمینه رخ می‌دهد.
- در نهایت، رابطه بین تمام عناصر مذکور منجر به پیامدهای تعامل می‌گردد.



نمودار ۲. تعامل مؤلفه‌های مقاله محوری با دیگر مؤلفه‌ها

نتیجه‌گیری

«امروز رسانه‌ها در دنیا فکر، فرهنگ، رفتار و ... در حقیقت - هویت فرهنگی انسان‌ها را القا می‌کنند و تعیین‌کننده هستند... رسانه‌ها امروز نقش‌شان خیلی زیاد است. اگر در سطح بین‌المللی مدیریت و برنامه‌سازی رسانه‌ای براساس معیارهای اخلاق، فضیلت، برابری و تکیه بر مفاهیم واقعی انسانی باشد، ملت‌ها سود خواهند برد. اگر رسانه‌ها برنامه‌سازی و مدیریتشان براساس منافع کمپانی‌های اقتصادی، ثروتمندان بین‌المللی، قدرتمندان تمامیت‌خواه و انحصارطلب باشد، یقیناً بشر زیان خواهد کرد» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۵/۰۲/۲۶).

از سوی دیگر، نقش حوزه‌های علمیه، به‌مثابه متولی ارزش‌های اسلامی در تبلیغ دین مبین، اسلام بسیار است. با توجه به مهم بودن نقش رسانه ملی و حوزه علمیه، تعامل این دو سازمان موجب هم‌افزایی تبلیغ معارف اسلامی می‌شود. این پژوهش برای رسیدن به تعامل این دو سازمان، به مؤلفه‌های عوامل علی و شرایط زمینه‌ای و عوامل مداخله‌گر و راهبردهایی که منجر به پیامدهای تعامل می‌شود، براساس روش تحقیق «داده‌بنیاد نظام‌مند» پرداخته است:

پدیده محوری این الگو ارتباط سازمانی میان حوزه علمیه و رسانه ملی است و مهم‌ترین عوامل علی تعامل این دو سازمان سیطره تفکرات سکولار بر برنامه‌های رسانه ملی و حوزه علمیه، فراگیر نبودن ارزش‌های اسلامی در

تمام برنامه‌های رسانه ملی، واکنش به تبلیغات دشمن، تدوین محتوای هنرمندانه، بهره‌مندی از کارشناسان معرفی شده حوزه علمیه، و تضاد بعضی برنامه‌های رسانه ملی با محتوای برنامه‌های دینی است.

شرایط زمینه‌ای (نظام جمهوری اسلامی ایران؛ پژوهش و تدوین فقه رسانه؛ پژوهش و تدوین فلسفه رسانه؛ تغییر و تحولی در نظام آموزشی حوزه؛ شناسایی طلاب هنرمند؛ ضرورت فکر نو، دانش خوب، بیان رسا؛ نظام جمهوری اسلامی ایران؛ نهادینه‌سازی ایمان کارکنان رسانه ملی) باعث روابط بین عوامل علی، عوامل مداخله‌گر، پدیده‌محوری و راهبردها می‌شود.

همچنین عواملی مانند ساختار رسانه ملی و حوزه علمیه، و شناخت و نگرش مثبت به هم داشتن در تعامل این دو سازمان دخالت دارند. مشارکت حوزه علمیه در سیاست‌گذاری و امور اجرایی رسانه ملی و نظارت ساختارمند و هوشمندانه راهبردهای رسیدن به پیامدهای تبیین حقیقت دین با هنر، باورمندی به اسلام انقلابی، تحقق انسجام اتحاد مسلمانان، حفظ و پاسداشت ارزش‌های اسلامی، انقلابی و ملی، ارتقای شاخص‌های اسلامی در تولیدات رسانه ملی، مدیریت افکار عمومی و بنیان‌های دینی، الگوی سبک زندگی و اقتصاد مقاومتی است.

راهکارهای تعامل

- ایجاد دفتر همکاری‌های رسانه ملی و حوزه علمیه؛
- ایجاد نظام آموزشی و پژوهشی سواد و مهارت رسانه‌ای در حوزه علمیه به منظور ارتقای حضور مؤثر روحانیان در رسانه؛
- زندگی کردن رسانه‌ای‌ها با طلبه‌ها در حجره، اردو و مسافرت؛
- همکاری رسانه ملی در نظرسنجی و نیازسنجی موضوعات با مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه؛
- تأسیس دانشگاه، مدرسه یا مرکز پژوهش‌های اسلامی رسانه‌ای با نظارت و همکاری رسانه ملی و مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه با مشارکت همدیگر (نه به‌طور جداگانه؛ مثل «مدرسه هنر» و «دانشگاه رسانه و دین» و «مرکز پژوهش‌های اسلامی رسانه ملی» کنونی)؛
- نوشتن آیین‌نامه (کارشناسان مذهبی رسانه‌ای) با همکاری مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و رسانه ملی؛
- نوشتن آیین‌نامه (استفاده از لباس روحانیت) با همکاری مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و رسانه ملی؛
- الزام قانونی به نظارت مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه - دست‌کم - برای فیلم‌ها و برنامه‌های مذهبی؛
- الزام قانونی به حضور نماینده مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه در شورای سیاست‌گذاری رسانه ملی؛
- اجماع و هماهنگی بین حوزویان برای پاسخ‌گویی به مسائل رسانه ملی (مانند موسیقی و...)
- ارزش قایل شدن حوزویان برای هویت کار اصحاب رسانه و آنها را از خود دانستن؛
- برگزاری «طرح ولایت» برای دانشجویان دانشگاه «صدا و سیما» و نیروهای رسانه ملی؛

- تبلیغ ارزش‌های اسلامی در تمام برنامه‌ها و در تمام زمان‌ها بر محور رسانه ملی؛
- ایجاد کرسی‌های نظریه‌پردازی رسانه‌ای، نقد برنامه‌ها و فیلم‌های رسانه ملی در حوزه علمیه؛
- حمایت از پایان‌نامه‌های رسانه‌ای سطح ۳ و ۴ و محصولات رسانه‌ای حوزویان؛
- ساماندهی طلاب رسانه‌ای و کارشناسان دینی رسانه‌ای؛
- موضوع‌شناسی فقه رسانه، نظریه دینی رسانه، برگزاری دروس خارج فقه رسانه؛
- ایجاد سازوکار لازم برای نظارت حوزه علمیه به‌مثابه یک شخصیت حقوقی در «شورای نظارت بر رسانه ملی»؛
- ایجاد سازوکار لازم برای مشارکت حوزه علمیه به‌مثابه یک شخصیت حقوقی در «شورای سیاست‌گذاری رسانه ملی»؛
- ایجاد سازوکار لازم برای مشارکت حوزه علمیه به‌مثابه یک شخصیت حقوقی در «شورای معارف رسانه ملی»؛
- ایجاد شورای متمرکز برای معرفی کارشناس مذهبی و مبلغ رسانه‌ای با هماهنگی مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و رسانه ملی (ر.ک: شریفی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۷).

منابع

- استراس، آنسلم و ژولیت کوربین، ۱۳۹۰، *اصول روش تحقیق کیفی*، ترجمه بیوک محمدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امیدعلی، میثم، ۱۳۹۰، *دین و تکنولوژی رسانه‌های مدرن: تعامل یا تعارض*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده صدا و سیما.
- باهر، ناصر، ۱۳۸۵، *رسانه‌ها و دین از رسانه‌های سنتی اسلامی تا تلویزیون*، تهران، مرکز تحقیقات صداوسیما.
- _____، ۱۳۸۷، *رسانه‌ها و دین: از رسانه‌های سنتی اسلامی تا تلویزیون*، چ دوم، تهران، مرکز تحقیقات صداوسیما.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: <http://farsi.khamenei.ir>
- جنباز، مجتبی، ۱۳۸۵، *تعامل مطلوب بین رسانه سنتی و رسانه مدرن تلویزیون*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده صدا و سیما.
- جوادی یگانه، محمدرضا و حمید عبداللهیان، ۱۳۸۶، *دین و رسانه*، تهران، دفتر پژوهش‌های رادیو.
- دارابی، علی، ۱۳۹۰، «رسانه ملی و بایسته‌های دینی»، در: *دین و رسانه*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
- دفلوثر، ملوین و اورت ای، دنیس، ۱۳۸۳، *ساخت ارتباطات جمعی*، ترجمه سیروس مرادی، تهران، دانشکده صداوسیما.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۷، «دین و رسانه»، معرفت، ش ۱۳۱، ص ۱۳-۳۸.
- شریفی، فضل‌الله، ۱۴۰۰، *تبیین الگوی تعامل تبلیغی رسانه ملی با حوزه‌های علمی بر اساس اندیشه‌های مقام معظم رهبری (مورد مطالعه تعامل معاونت تبلیغ حوزه‌های علمی با رسانه ملی)*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- صدری افشار، غلامحسین و همکاران، ۱۳۸۲، *فرهنگ معاصر فارسی*، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگ معاصر.
- عزیزی، شهریار، ۱۳۹۵، *روش پژوهش در مدیریت*، تهران، سمت.
- عبسی‌نیا، رضا، ۱۳۹۵، *استقلال حوزه علمی و دولت جمهوری اسلامی ایران*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فقیهی، ابوالحسن و محسن علیزاده، ۱۳۸۴، «روایی در تحقیق کیفی، مدیریت فرهنگ سازمانی»، *فرهنگ مدیریت*، ش ۹، ص ۱-۱۹.
- فلیک، اووه، ۱۳۸۸، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- گیویان، عبدالله، ۱۳۸۶، «دین، فرهنگ و رسانه»، *رسانه*، ش ۹، ص ۷۵-۹۴.
- محمدپور، احمد، ۱۳۹۲، *روش تحقیق کیفی صدروش*، تهران، جامعه‌شناسان.
- مهدی‌یار، محمدهادی، ۱۳۹۴، *خود، فرصت‌ها و آسیب‌های فعالیت طلاب در عرصه رسانه ملی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده صدا و سیما.
- هوور، استوارت و همکاران، ۱۳۸۹، *باز اندیشی درباره رسانه، دین و فرهنگ*، ترجمه مسعود آریایی‌نیا، تهران، سروش.
- Charmaz, Kathy, 2006, *Constructing Grounded Theory A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, London, Sage Publications.
- Golafshani, Nahid, 2003, "Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research", *the qualitayive tport*, V. 18, N. 4, p. 597-606.
- Hoover, s, M, 1997, "Introduction: Setting the Agenda", in S.M.Hoover, and K. L ndy (eds), *Rethinking Media, Relihion, and Cultuer*, London, Sage.
- Kilgor, M.A, and Elefson, P.K, 1982, *Coortrinorion of foregi rggycg policies and programs*, U.S.A, University of Minnesota.
- Powell, R, 1999, "Recent trends in research: a methodological essay", *Library and Information Science Research*, V. 21, N. 1, p. 91-119.

شیوه‌های عملیات روانی علیه ایران در مواجهه با کرونا (مطالعه صفحه اینستاگرام مسیح علی‌نژاد در ماه نخست شیوع)

Rafi.esmaeili@chmail.ir

malihe.abedini2019@gmail.com

ک رفیع‌الدین اسماعیلی / دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

ملیحه عابدینی / دانشجوی کارشناسی ارشد تبلیغات فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

چکیده

عملیات روانی از سوی رسانه‌ها علیه جمهوری اسلامی ایران از آغاز پیروزی انقلاب تا به امروز، همواره امری بارز بوده است، اما شیوع کرونا در جهان و سیطره آن بر تمام شرایط زندگی فردی، اجتماعی و حتی بین‌المللی، موج جدیدی از عملیات روانی با شدتی هرچه بیشتر علیه ایران به همراه داشت. در این عرصه، فعالیت‌های ضد نظام اسلامی مسیح علی‌نژاد علیه ایران و عملکرد او در صفحه اینستاگرامش در مواجهه با این بیماری، معطوف به نوع مدیریت رؤسای نظام گردید و عملکرد آنان را نشانه گرفت. با توجه به اهمیت، حساسیت و خاص بودن شرایط پیش‌رو، پژوهش حاضر بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که شیوه‌های شاخص عملیات روانی به‌کارگرفته‌شده از سوی مسیح علی‌نژاد چیست؟ از این‌رو، با استفاده از روش «تحلیل محتوای کیفی»، صفحه شخصی اینستاگرام نامبرده در طول یک ماه و در فاصله زمانی ۱ اسفند ۱۳۹۸ تا نخستین روزهای فروردین ۱۳۹۹ بررسی شد. نتایج این بررسی حاکی از آن است که وی از نه شیوه عملیات روانی در این دوره زمانی در ارسال پیام‌های مدنظر بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: عملیات روانی، کرونا، شیوه، مسیح علی‌نژاد.

با شکل‌گیری دهکده جهانی، توسعه و سلطه قدرت‌ها، بیشتر بر دایره نفوذ بر اذهان و افکار مردمان ملت‌ها رقم می‌خورد، به‌گونه‌ای که دستکاری اندیشه‌ها، آمال و ارزش‌ها در جهت اهداف آشکار و نهان دولت‌های مقتدر، بیش از گذشته نمود یافته است. چه بسا در هم‌اوردی فکر و شمشیر، غلبه بر ذهن با قدرت مندی در آن؛ تسلط بر شمشیر را میسر می‌سازد؛ فرایندی که برابند تصویرسازی مثبت (خود) یا «ما» با کسب اعتبار نزد افکار عمومی جهان و منفی‌سازی «دیگری» در جهت طرد اندیشه و آرمان‌های آن در جهت حذف نهایی آن محقق می‌گردد. در این رویارویی، رقبا با به‌کارگیری ابزارهایی همچون فرهنگ، پیشینه درخشان، آرمان یا ارزش‌های انسانی، به صورت غیرمستقیم علیه منافع یا رفتار دیگران به میدان کارزار می‌آیند.

مشخصه بارز عصر کنونی به‌مثابه «عصر انفجار اطلاعات» با «دُرهای بالا دسته‌بندی‌شده» (دانسی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۲) است، به‌گونه‌ای که *الوین تافلر* در کتابش با نام *موج سوم*، چنین یادآور می‌شود: الگوی توسعه جامعه از یک سلسله موج‌ها پیروی می‌کند که هر کدام فرهنگ‌ها و تمدن‌های قبلی را نابود کرده است. او موج سوم و انقلاب جامعه را «انقلاب اطلاعات» می‌داند (مرادی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

در این رزمگاه، رسانه‌ها با مدیریت یا مبداران اطلاعات، در زمره کاربردی‌ترین ابزار نفوذ قدرت‌های دوران معاصر قلمداد می‌گردند و به‌مثابه بازوی اصلی قدرت دولت‌ها با «مدیریت اذهان»، در خط مقدم میدان جنگ قرار دارند؛ جنگی به‌دور از تفنگ و بمب و موشک. در این عرصه، کارکرد و محتوای رسانه در سه حوزه «تغییر عقیده موجود»، «ساختن عقیده تازه (بدون ارتباط با عقیده قبلی)» و «تقویت عقیده» (کازنو، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴-۱۰۵) قرار می‌گیرد. رویکردهای ارزشی ملازم با ترفندهای تبلیغاتی در لفافه پیام‌های اقناعی با استفاده از انگاره‌های دیداری و نوآوری در پیام‌های متنی و کلامی در قالب نمادها، عکس‌ها، فیلم‌ها و بازنمایی وقایع هویدا می‌گردد.

در عصر قدرت‌نمایی شوروی (سابق) و آمریکا که هریک سعی در کسب توانایی شکل‌دهی به ترجیحات سایر کشورها نسبت به منافع خود داشت، حذف شوروی از صحنه اقتدار جامعه جهانی، دولت‌های غرب را به رهبری آمریکا یک‌ه‌تاز میدان و کدخدای جهان نمود. در این هم‌اوردی قدرت، انقلاب ایران دامنه نفوذ آمریکا را در منطقه خاورمیانه تحت‌الشعاع قرار داد. حضور ایران علیه گفتمان «استکبارگرایی آمریکا»، خطری جدی در جهت اهداف آن قرار دارد. از این‌رو، تلاش جدی در جهت حذف نظام ایران در جنگ سخت میان ایران و عراق و پس از آن با راهبرد عملیات روانی در پوشش رسانه‌ای ادامه یافته است.

با شیوع بیماری جدید «کووید ۱۹» (کرونا) در جهان، جامعه عمومی با شرایط جدید و نامساعدی در مواجهه با این بیماری ناشناخته قرار گرفت. فقدان اطلاعات در خصوص این بیماری، راه‌های انتقال، همه‌گیری و میزان مرگ‌ومیر بالای آن بر تشتت اذهان عمومی افزود؛ مهم‌تر از این، دامنه این بیماری عرصه‌های مهم اقتصادی، سیاسی و فرهنگی کشورها را نیز درنوردید و به نوعی یادآور آنفولانزای مرگبار جنگ جهانی (ندیم، ۱۳۹۲) در اذهان بشری گردید.

در این نابسامانی همگانی، رسانه‌ها سوار بر موج برتری‌جویی، جولان‌دار میدان پراشوب کرونا شدند؛ بیماری‌ای که به یک بحران جهانی تبدیل شد. با توجه به‌ویژه همه‌گیری کرونا در ایران، پیش از اروپا و امریکا، بسیاری از رسانه‌ها و سازمان‌های معاند، عرصه را برای حمله به ایران مناسب دیدند و هر مشکلی را در این مسیر به نمایشی برای ناکارآمدی ایران و در بُعد کلان، یک نظام مبتنی بر اسلام تبدیل کردند، به‌گونه‌ای که کووید ۱۹ برای ایران، نسبت به‌ویژه سایر کشورها خطرناک‌تر و کشنده‌تر جلوه می‌نمود؛ چنان که آمار فوتی‌ها به میزان جنگ هشت ساله ایران و عراق رسید (فرج‌اللهی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۵).

در این عرصه، مسیح علی‌نژاد با صبغه پررنگ اقدامات چالش‌برانگیز ضداسلامی - ایرانی با بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های خود، در صفحه اینستاگرام که تاکنون با قریب چهارونیم میلیون دنبال‌کننده، با استفاده از کلیدواژه «حجاب اجباری»، مقابله با جمهوری اسلامی و ایران‌هراسی را کلید زده بود، این بار با کلیدواژه «ناکارمدی نظام در مدیریت بحران» دور جدیدی از مبارزات علیه ایران را آغاز کرد. در این دوران، دیگر کمتر سخنی از بحث «حجاب اجباری» به میان آمد و همه ظرفیت‌ها به موضوع جدید، کرونا، معطوف شد. پوشش اخبار جهت‌دار در طیف «خود» یا «ما» جامعه ایران را در برابر دیگری قرار داد. به‌عبارت دیگر، بر «غیریت‌سازی» میان حکومت و مسئولان نظام از یک‌سو، و ملت از سوی دیگر، دامن زد و اخباری همچون ناکارآمدی نظام و بی‌مسئولیتی صاحب‌منصبان را سرآغاز مطالب خود قرار داد. این در حالی است که او در همین زمان از دولت امریکا می‌خواست مبادا به بهانه کرونا از تحریم‌ها علیه ایران دست بکشد!

پرسش بنیادین پژوهش حاضر شناسایی شیوه‌های عملیات روانی به‌کارگرفته‌شده از سوی مسیح علی‌نژاد در مواجهه با کرونا علیه ایران است.

پیشینه پژوهش

کتاب *اصول و مبانی عملیات روانی* (ذوالفقاری و افتخاری، ۱۳۹۱)، درباره اهداف، ابزار و روش‌های جنگ روانی از تاریخچه عملیات روانی در دوران باستان تا زمان تألیف کتاب تنظیم شده است. انواع و اهداف عملیات روانی با رویکردی جدید مدنظر مؤلفان قرار گرفته و در آن روش‌ها و ابزارهای عملیات روانی برون‌مرزی و نقش تبلیغات و شایعه در آن بررسی شده است.

کتاب *عملیات روانی از نظریه تا عمل* (میرسمیعی و همکاران، ۱۳۹۴) که براساس دستورالعمل‌های آموزشی رایج عملیات روانی گردآوری شده، شرایط حصول موفقیت در عملیات روانی و اهمیت آن را بررسی کرده است. از نظرگاه نویسندگان، جهل ریشه اصلی فریب خوردن در برابر عملیات روانی دشمن است که در ذیل آن، تعاریف حوزه جنگ نرم و عملیات روانی با بررسی ابزارها، شیوه‌های تبلیغی دشمن و ویژگی‌های اجرای عملیات روانی، و تشریح اهمیت آن در اجرای مأموریت‌های نظامی و غیرنظامی آمده است.

مقاله «مقابله با شیوه‌های عملیات روانی ایجاد تفرقه مذهبی و الزامات سیاست‌گذاری رایانه‌ای (مطالعه موردی خبرگزاری تقریب، تنسیم و ایکننا)» (علیزاده نظری و بصریان، ۱۳۹۸). هدف از این تحقیق، شناسایی شگردهای روانی در قالب شش مؤلفه در سه ماهه آغازین سال ۱۳۹۸ است که با روش «تحلیل محتوای کیفی نشانه‌شناسی تصویر» تنظیم شده و از میان شیوه‌های «تهدید، تحقیر، یأس، جوسازی، استهزاء، پراکنده‌گویی و شایعه»، آخرین شیوه بیشترین کاربرد استفاده را در این خبرگزاری‌ها داشته است. از این‌رو، الزامات سیاست‌گذاری بیشتر باید در زمینه مقابله با شایعه صورت پذیرد.

مقاله «تاکتیک‌های جنگ روانی داعش» (باقری دولت‌آبادی، ۱۳۹۵). در این پژوهش، شناسایی عوامل مؤثر بر موفقیت‌های نظامی داعش در عراق و سوریه و تخریب روحیه رقیب و تلطیف چهره خود بررسی شده و در نهایت راهکارهای مقابله با آن را به مسئولان رسانه ملی ارائه داده است.

مبانی مفهومی - نظری

الف. «عملیات روانی»

اصطلاح «عملیات روانی» (psychological operation) نخستین بار در سال ۱۹۴۵، از سوی کاپیتان الیس ام. زارپاریس به کار برده شد (مرادی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶)، اما این واژه دارای تعریف جامع و مانعی نیست، شاید از آن‌رو که فعالیتی آمیخته با چندین رشته است و پدیدارهای اجتماعی را از منظر علم روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم ارتباطات، علوم سیاسی و جغرافیای سیاسی (ژئوپلیتیک) رسانه بررسی می‌کند (جنیدی، ۱۳۹۱، ص ۹). بنابراین واژه مزبور دچار قبض و بسط مفهومی است (ابراهیمی خوسقی، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

با این وجود، «عملیات روانی» در تعریفی جامع چنین بیان می‌شود: «مجموعه اقدامات تبلیغی - روانی یک کشور یا گروه به منظور اثرگذاری و نفوذ بر عقاید و رفتار دولت‌ها و مردم در جهت مطلوب، با اتکا به زمینه‌ها و ابزارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی» (همان، ص ۲۴). به عبارت دیگر، عملیات روانی نوع جدیدی از جنگ روانی است، اما در بیشتر موارد، این دو جایگزین یکدیگر می‌شوند (مرادی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۵).

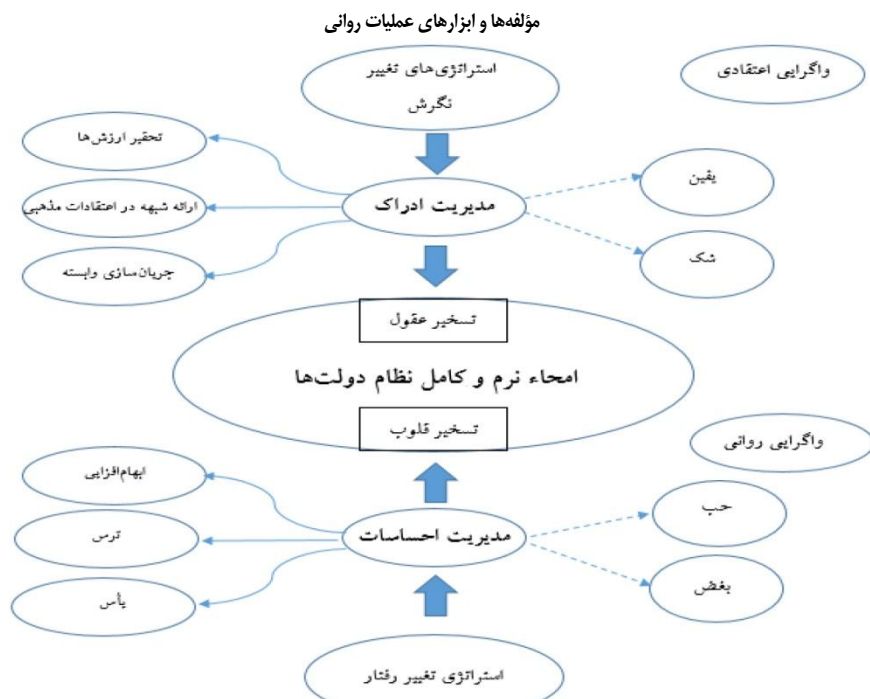
گروهی دیگر نیز عملیات روانی را شامل جنگ روانی می‌دانند (ابراهیمی خوسقی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). در تعریف واژه «جنگ روانی» باید اذعان نمود که نخستین بار، نویسنده آمریکایی، پل لاینبرگر، به‌طور رسمی این عنوان را برای کتاب خود انتخاب نمود و در سال بعد از آن، کتابی تحت عنوان **جنگ روانی علیه آلمان** از سوی **دانیل لرنر** منتشر شد (نصر، ۱۳۹۳، ص ۸۲).

اما شاید جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف از «جنگ روانی»، تعریف صلاح نصر باشد: جدیدترین سلاح جنگی که علیه «فکر»، «عقیده»، «شجاعت»، «اطمینان» و «میل به جنگیدن» عمل می‌کند (همان، ص ۱۰۰). به‌طور کلی نقطه تمایز جنگ و عملیات در نوع عملکرد آن است؛ اولی تخصص به صورت آشکارا از سوی دشمن، و دومی که به شکلی پنهانی صورت می‌پذیرد (فرج‌نژاد، ۱۴۰۰).

اهداف و ابزارهای اصلی عمليات روانی را می‌توان به دو مقوله «مدیریت افکار» و «مدیریت احساس» تقسیم نمود که هر یک - به ترتیب - به هدف تسخیر قوه عاقله و تسخیر قلوب انجام می‌شود. چارچوب اهداف عمليات روانی در ایجاد «جنگ جهان‌بینی» (weltan - Schauungskrieg) به معنای به‌کارگیری علمی «پروپاگاندا»، وحشت‌آفرینی و فشار دولتی به‌مثابه ابزاری برای تضمین پیروزی ایدئولوژیک بر دشمنان است (سیمیسون، ۱۳۹۶، ص ۲۹) که اصلی‌ترین هدف آن امحاء نرم و کامل نظام و دولت‌هاست.

در جهت به‌کارگیری راهبرد تغییر نگرش به خود و دیگران شیوه‌هایی همچون تمسخر و تحقیر ارزش‌ها، ارائه شبهه در اعتقادات مذهبی و وابسته‌سازی ایجاد می‌شود که با مدیریت افکار، یقین را به شک و در نهایت، واگرایی اعتقادی تبدیل می‌کند. اما در حیطه مدیریت احساس، شیوه‌های عمليات روانی همچون ترس، یأس و تحریک احساسات به کار گرفته می‌شود، به‌گونه‌ای که حب را به بغض و در نهایت، راهبرد تغییر رفتار را ایجاد می‌کند.

شکل‌گیری شناخت‌ها و نگرش‌ها فرایندی پیچیده است و به ارزش‌ها و همچنین عواطف فرهنگی و شخصیتی بستگی دارد (جاوت و ادانل، ۱۳۹۶، ص ۳۹). این عمليات به نوعی، «غیر» یا «دبگری» را در برابر «خود» و یا «ما» قرار می‌دهد و از آن نزد مخاطب تصویرسازی می‌نماید، به‌گونه‌ای که هویت تنها در پرتو غیر یا خصم شناخته می‌شود و نوعی غیریت‌سازی می‌کند. نمودار ذیل نشانگر مؤلفه‌ها، اهداف و شیوه‌های عمليات روانی است:



نمودار ۱: اهداف عمليات روانی

ب. اینستاگرام

شبکه‌های اجتماعی بافت‌های جامعه هستند که به وسیله تارهای نامرئی ارتباطات اجتماعی به هم تنیده شده‌اند (غلامرضایی و نعمتی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۲). فضای مجازی محیطی مشتمل بر شبکه‌های برخط رایانه‌ای است که در لحظه، به اشتراک اطلاعاتی با یکدیگر می‌پردازند که در میان کاربران آن ایجاد می‌شود. ارتباطات رایانه‌ای یک فناوری، یک رسانه و در نهایت، موتور تغییرات اجتماعی است. این ارتباطات نه تنها روابط اجتماعی را می‌سازد، بلکه فضایی است که در آن روابط اجتماعی رخ می‌دهد (همان، ص ۳۹۰). ساختارهای حاصل از شبکه‌های اجتماعی، اغلب بسیار پیچیده است و در تحلیل شبکه‌های اجتماعی، روابط اجتماعی را با اصطلاحات «رأس» و «یال» می‌نگرد. رأس‌ها بازیگران فردی درون شبکه‌ها و یال‌ها روابط میان این بازیگران هستند (ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

در این عرصه، «اینستاگرام» به‌عنوان محبوب‌ترین شبکه جهانی برخط ۲۴ ساعته، بیش از یک میلیارد کاربر در سراسر دنیا دارد. این شبکه در سانفرانسیسکو آمریکا توسط کوین سیستروم و مایک کریگر در سال ۲۰۱۰ در زمینه ایجاد طرح عکاسی تلفن همراه با اچ.تی.ام.ای ۵ ایجاد گردید که نامش از تلفیق دو کلمه «instant camera» به معنای عکاسی در لحظه و «telegram» به معنای تلگراف تشکیل شده است (توسلی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۸۴).

سیستروم نام اولین نرم‌افزار (اپلیکیشن) خود را «بورین» گذاشت که نوعی مشروب الکلی است. کریگر برزیلی - یهودی بستر مجازی (پلتفرم) تبادل عکس و فیلم اینستا را در سال ۲۰۱۰ معرفی کرد. این شبکه در سال ۲۰۱۳ توسط «فیس‌بوک» خریداری شد.

امکان تولید پیام توسط اعضای این شبکه تبلیغاتی و نمایش افقی و عمودی محتواها هدفمند بوده و بارگذاری فیلم به صورت زنده (live) و تولید عکس‌های خویش‌انداز (سلفی) این شبکه را ویژه و خاص نموده است. اما مهم‌ترین نکته ایجاد هشگ (#) در این شبکه با سه کارکرد ویژه است که آن را منحصر به فرد ساخته است:

۱. امکان جست‌وجو را برای دنبال‌کنندگان مهیا می‌کند.
۲. امکان رصد شدن از طریق اینستا را ایجاد می‌نماید.
۳. هدف از گذاشتن محتوا (پست) را مشخص می‌کند، به‌گونه‌ای که این شبکه پیام‌های مغایر با اهداف مالکان را حذف می‌نماید.

اگرچه «اینستاگرام» با قدری تأخیر وارد ایران شد، اما به سرعت توانست جای خود را در سبک زندگی میان کاربران فضای مجازی باز کند. اشتراک‌گذاری آسان تصاویر و جذابیت‌های خاص این شبکه از یک‌سو، و حضور افراد معروف و تبلیغات غذا و کالا و بازاریابی از سوی دیگر، بر تعداد کاربران، به‌ویژه نوجوانان و جوانان افزود. با مسدود شدن «تلگرام» بر تعداد این کاربران افزوده شد.

طبق آمار سال ۲۰۱۸ «اینستاگرام» قریب ۲۴ میلیون کاربر فعال ایرانی داشت. براساس آمار ۵ آذر ۱۳۹۹ که از سوی فروشگاه نرم‌افزارهای موبایلی «کافه بازار» اعلام شد، این نرم‌افزار بیش از ۲۶ میلیون بار از سوی کاربران ایرانی دانلود شده که هر روز بر کاربران آن افزوده می‌شود (سلگی و مصطفی‌پور، ۱۴۰۰).

ج. کرونا

در تاریخ ۱۲ دسامبر ۲۰۱۹ در ووهان چین، بیماری «کرونا ویروس» شیوع پیدا کرد. «کرونا» خانواده‌ای از ویروس‌هاست که تا قبل از این زمان، شش‌گونه از آن شناسایی شده بود و کرونا‌ی ناشناخته بدان اضافه شد که شکلی ثابت نداشت و انسان و حیوان - هر دو - را آلوده می‌ساخت. شدت و ضعف این بیماری در افراد گوناگون، متفاوت است و همین مسئله مواجهه با آن را سخت‌تر می‌ساخت و سردرگمی ایجاد می‌کرد. شدت انتقال و سرایت آن به‌گونه‌ای بود که یک شخص مبتلا می‌توانست سه تن را آلوده کند. این بیماری تبعات گوناگونی در نظام‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بر جای گذارد و بستر بحرانی جهانی را ایجاد نمود.

در سال ۱۳۹۸ کشورمان شاهد شرایط سخت طبیعی همچون سیل و زلزله بود و حوادثی غیرطبیعی همچون ناپهنجاری‌های آبان ماه آن را دهشتناک‌تر ساخت. در این میان، پایان سال با ویروس نوظهور کرونا در ایران شرایط جدید و بی‌سابقه‌ای را پیش‌روی دولت، ملت و فراتر از آن جامعه جهانی قرار داد، به‌گونه‌ای که این بحران برای کشور ایران به سبب تحریم دارویی بسیار سخت‌تر می‌نمود.

به اعتقاد برخی، این بیماری آمده است تا سیر فروپاشی جهان را سرعت بخشد. هرچند عده‌ای انتظار دارند پس از کرونا، تعدیل‌هایی در نظام‌های سیاسی کشورها در جهت صلاح عمومی صورت گیرد، اما آنچه تا کنون روی داده، افزایش تعداد بیکاران و گرسنگان، ایجاد پریشانی و نوعی بلاتکلیفی در اقتصاد بین‌الملل و تعطیلی مراسم دینی و در خانه‌نشینی مردمی است که تنهایی را به‌آسانی تاب نمی‌آورند (آذرشب، ۱۳۹۹).

د. نظریه استعمار مجازی

رسانه‌ها، بازیگران اصلی جنگ‌های اطلاعاتی، در لفافه، آموزش و اقناع مخاطبان را برعهده دارند. در این عرصه، کشورهای استعماری با تمرکز بر مسائل فکری، ایدئولوژیکی و فرهنگی و - درواقع - با گشودن جبهه نرم، به اهداف خود می‌رسند. جنگ نرم امروزه کارآمدترین، مؤثرترین و کم‌هزینه‌ترین و در عین حال خطرناک‌ترین و پیچیده‌ترین نوع جنگ ضد امنیت ملی یک کشور است؛ زیرا می‌توان با کمترین هزینه، هدف مدنظر را آماج تهاجم خود قرار داد (ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

نظریه «استعمار مجازی امریکا» برخاسته از تحلیل نظام‌مند ماهیت قدرت در فضای مجازی است که بیان‌کننده زیرساخت‌ها، ظرفیت‌ها و کارکردهای قدرت مجازی است (عاملی، ۱۳۸۹، ص ۳۱). به اعتقاد عاملی، جوامع مجازی براساس ساختار و تعاریف خود، دارای ارزش‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی و اجتماعی هستند. این جوامع توانسته‌اند مفاهیمی همچون «دوست»، «ارتباط»، «خانواده» و حتی مسائل جزئی مانند نحوه احوال‌پرسی را بازتعریف کنند. کاربران، خود در شکل‌دهی این جوامع، نقش چشمگیری ایفا می‌کنند؛ اما قوانین این جوامع مجازی و گفتمان حاکم بر آنان در تأثیرگذاری و شکل‌دهی به هویت اعضای خود نقش مهمی ایفا می‌کنند (همان).

عاملی با بررسی قدرت نرم در فضای مجازی که به امپراتوری امریکا منجر شده، معتقد است: این امپراتوری فرهنگ و نظام رفتاری مدنظر خود را بر مخاطب تحمیل می‌کند.

فضای مجازی ابزار قدرت نرم، و قدرت نرم مرجع تولید فضای مجازی شده است. جنگ نرم در میدانی عمل می‌کند که نوعی تحمیر و استعمار صورت می‌گیرد که این بار کاربران بی‌شماری در جهان، فاعل اصلی تولید برای دشمنان بشریت هستند (همان، ص ۲۵).

شیوع کرونا بستر مهم و فصل نوینی برای توسعه استعمار مجازی امریکا علیه سایر کشورها پدید آورد. فضای مجازی با مدیریت در ارائه اخبار کرونا و نحوه شیوع و چگونگی مواجهه با این بیماری از سوی کشورها، مرجع تولید اخبار و دستاویز مدیران شبکه‌های مجازی با امپراتوری امریکا قرار گرفت. بمباران اطلاعات پیاپی سازماندهی شده در شبکه‌های گوناگون، احساسات و افکار کاربران را در خصوص این بیماری، از خود متأثر ساخته، نوعی نارضایتی از وضعیت موجود نزد کاربران در مواجهه با این بیماری ایجاد نمود، به گونه‌ای که امریکا و نظام رفتاری آن در مواجهه با کرونا گفتمان صحیح در مواجهه با آن را ترسیم می‌نمود.

ه. مسیح علی‌نژاد

معصومه علی‌نژاد قمی، متولد شهریور ۱۳۵۵ در بابل که با نام «مسیح علی‌نژاد» شناخته می‌شود، قبل از خروج از ایران در سمت مجری، روزنامه‌نگار و خبرنگار مجلس شورای اسلامی ششم و هفتم بود. او پس از خروج از کشور فعالیت‌های ضدنظام خود را در امریکا با تأسیس جنبش‌های «آزادی‌های یواشکی زنان» (طالبیان، ۱۳۹۶) و «چهارشنبه‌های سفید» در «فیس‌بوک» و «بنیاد ایران ندا» علیه حجاب در ایران شروع کرد. علی‌نژاد در دوران کرونا از جمله کسانی بود که خواستار عدم حذف تحریم‌های دارویی علیه ایران شد.

در مقاله «مسیح علی‌نژاد: از سیاست‌زدگی تا دین‌ستیزی» (پایگاه خبری تحلیلی بصیرت، ۱۳۹۵)، فعالیت‌های علی‌نژاد و دیدگاهش در خصوص حجاب و اجباری بودن آن در ایران مطرح می‌شود و آن را عامل بدبختی‌های جسمی و روحی زنان می‌داند. نشانه رفتن اعتقادات اسلامی و تلاش برای بی‌اعتنا کردن افراد به باورهای دینی از جمله مطالبی است که این مقاله بدان اشاره کرده است.

آثار مذکور با رویکردی خاص، عملیات روانی را به صورت مفصل و عملکرد علی‌نژاد را به‌طور موجز در قبال باورهای ضداسلامی ایران بررسی کرده‌اند که نقطه اشتراکشان گردآوری و تنظیم آنها قبل از شیوع بیماری کرونا است. اما فعالیت ایران‌هراسی علی‌نژاد، چه در خارج از کشور و یا در داخل با ایجاد دوگانه‌سازی فضا میان مردم و نظام اسلامی با شیوع بیماری کرونا در ایران شدت گرفت. بررسی عملیات روانی صورت‌گرفته از سوی علی‌نژاد و در نوع گفتمان حاکم از سوی او در ایجاد و کسب سلطه در قبال مسئله ایران‌هراسی از جمله نوآوری‌های این نبشتار است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

این پژوهش با توجه به اهمیت موضوع و با پذیرش فرض انجام عملیات روانی از سوی مسیح علی‌نژاد در خصوص بیماری کرونا و ایجاد موج جدید ایران‌هراسی و اسلام‌هراسی، به دنبال شناخت شبیه‌های عملیات روانی از سوی او در القای این نگرش است.

شاخصه‌های عملیات روانی

۱. هدف

عملیات روانی دو هدف عمده دارد: «راهبرد تغییر نگرش» و سپس «تغییر رفتار». این نوع عملیات بیش از هر عامل دیگری می‌تواند بر اراده تأثیر بگذارد (الیاسی، ۱۳۸۳ به نقل از: ساندل، ۲۰۰۴). این نوع راهبرد تغییر با شعار «بی‌طرفی» فرستنده پیام، برای کنترل، مدیریت و نفوذ در اذهان و قلوب و احساسات مخاطب یا مخاطبان به سمت فرستنده و با نیات او صورت می‌پذیرد. به بیان صریح‌تر، هدف عملیات روانی، کنترل افکار عمومی و شکل‌دهی به آن و یادآور «مثلث کورت» است (۱۹۸۱)؛ مثلث آموزش، مهندسی و ضمانت اجرا (اولسون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۷۵) که نتیجه آن حرکت سریع به سوی «دهکده جهانی» مک لوهان است.

۲. ابزار

جنگ کلمات است که در پوشش اطلاعات پی‌درپی با مهارتی خاص در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد و با پیوند حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و در نتیجه شناخت جامعه هدف ایجاد می‌گردد و در گردونه ارسال اطلاعات آمیخته به پیام‌های درست و نادرست به مخاطب یا جامعه هدف در ابزارهای رسانه‌ای عرضه می‌گردد. این پیام‌ها به‌زعم برخی، در تبلیغات از پیش طراحی‌شده جای می‌گیرد، و به اعتقاد برخی دیگر، در برقراری ارتباط عاطفی و یا اقناعی (ابراهیمی خوسقی، ۱۳۹۰، ص ۲۰) قرار داده می‌شود.

۳. جامعه هدف

مخاطب هدف یا جامعه هدف نسبت به پیام، تأثیرپذیری بالقوه دارد. پیام تبلیغ برای مخاطبان به‌گونه‌ای که تأثیر مطلوبی داشته باشد، ارسال می‌شود و به احتمال زیاد، این پیام برای تبلیغ‌کننده هم مفید واقع خواهد شد (جاوت و ادانل، ۱۳۹۶، ص ۳۲۴)، اما دامنه تعاریف جامعه مخاطبان در عملیات روانی متمایز از نظر اندیشمندان و سازمان‌های مطرح، تا حدی متمایز از یکدیگر است.

۴. روش

در روش عملیات روانی می‌توان به دو شاخصه «مخفی» و یا «آشکار» بودن پیام و نیز «کتبی» یا «شفاهی» بودن آن توجه نمود. اما این در حالی است که در روش مدنظر لاینبرگر عملیات روانی صرفاً از طریق اقدامات عملی میسر است.

هدف	روش اجرا	ابزار	جامعه هدف	تعریف شخص یا سازمان در خصوص عملیات روانی	
تأثیرگذاری بر احساسات، انگیزه‌ها، استدلال بی‌طرفانه	انتقال اطلاعات و شاخص‌های انتخاب شده		افراد خارجی حکومت‌ها، سازمان‌ها، گروه‌ها	عملیات طراحی شده (ابراهیمی خوستی، ۱۳۹۰، ص ۱۹)	سازمان پنتاگون
تسخیر قلب و روان و ذهن		کاربرد طراحی شده ارتباطات	رفتار افراد، سازمان‌ها و گروه‌ها	عملیات روانی، موضوعات طراحی شده برای انتقال ویژگی‌ها و اطلاعات (همان)	ادرز
تحت تأثیر قرار دادن نظرها، نگرش‌ها، احساسات و رفتارهای گروه‌های خارجی		تبلیغات و فعالیت‌ها به جای جنگ	گروه‌های خارجی	استفاده طراحی شده ملت از تبلیغات و فعالیت‌ها به جای جنگ و انتقال عقاید و اطلاعاتی که برای تحت تأثیر قرار دادن نظرها، نگرش‌ها، احساسات و رفتار گروه‌های خارجی در نظر گرفته شده، به شکلی که از تحقیق اهداف ملی حمایت کند (استونر ساندس، ۱۳۸۲، ص ۱۹).	استونر ساندس
اثرگذاری و نفوذ بر عقاید، رفتار		ابزارهای غیر نظامی، سیاسی و اقتصادی	دولت‌ها و ملت‌ها	مجموع اقداماتی که از طرف یک کشور به منظور اثرگذاری و نفوذ بر عقاید و رفتار دولت‌ها و ملت‌های دیگر در جهت مطلوب و با ابزارهایی غیر از ابزار نظامی، سیاسی و اقتصادی انجام می‌شود (همان).	ویلیام داواتی
ایجاد احساسات، نگرش‌ها یا رفتارها... حمایت از تحقق و رسیدن به اهداف ملی		اقدامات سیاسی، نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیکی برنامه‌ریزی و هدایت شده	گروه‌های خارجی بی‌طرف دوست و سازش‌پذیر	عملیات روانی شامل جنگ روانی و نیز اقدامات سیاسی، نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیکی برنامه‌ریزی و هدایت شده برای ایجاد احساسات، نگرش‌ها یا رفتارها در گروه‌های خارجی بی‌طرف، دوست و سازش‌ناپذیر به منظور حمایت از تحقق و رسیدن به اهداف ملی است (همان).	آیین‌نامه رزمی آمریکا

جدول ۱: تعاریف اشخاص و سازمان‌ها در خصوص عملیات روانی

شیوه‌های اقناعی عملیات روانی

عملیات روانی در قلمرو رسانه و خبر عملیاتی با برنامه‌ریزی دقیق، هوشمند و هدفمند است که با شیوه‌های گوناگون مدیریت در جهت اهداف پنهان فرستندگان پیام، مطابق با ذائقه مخاطبان و مطلوب نظر آنان تهیه و ارسال می‌شود.

۱) تحریک

در جهت توجه مخاطبان به پیامی خاص، باید پیام را به‌گونه‌ای ارائه داد که جنبه عاطفی آنان را از بعد روان‌شناسی تحت تأثیر قرار دهد. در این روش برانگیختن احساسات و هیجان‌ها، حب و بغض‌ها، خشم و نفرت‌ها، مخاطب را به سمت توجه و اعمال رفتار دلخواه فرستنده پیام سوق می‌دهد و این‌همه در پرتو شناخت دقیق از مخاطب و سلاقی و باورهای اوست که شکل می‌پذیرد. این شیوه‌ها با نشانه رفتن اذهان مخاطبان از سوی فرستنده به ایجاد نگرش‌های متقاعدگرایانه، آنان را سوق می‌دهد تا علاوه بر آنکه مخاطب را با خود همراه سازند، او را با تفکراتشان «همنوا» گردانند. از جمله شیوه‌های مؤثر در تحریک به خصومت علیه دشمن، استفاده از داستان‌هایی درباره قساوت و بی‌رحمی طرف مقابل (جنیدی، ۱۳۸۸، ص ۴۱) است که ایجاد مردم‌انگیزی یا «آزیتاسیون» می‌کند (ابراهیمی خوسقی، ۱۳۹۰، ص ۴۱).

۲) اهریمن‌سازی

در این نوع از شیوه‌های عملیات روانی، اقناع‌کننده با شناخت کامل از مخاطب، با اعتبارزدایی از حریف، او را محکوم می‌کند و از او برای مخاطب تصویرسازی می‌نماید. در این شیوه، حریف سیاسی (پروپاگانديست) می‌کوشد تا تنفر و دشمنی مخاطب را نسبت به عقیده یا کشور خاصی برانگیزد. پرتکانیست معتقد است: یکی از زیان‌بارترین پیامدهای تبلیغات جنگی، تسهیل نابودی افراد یک ملت به وسیله افراد ملت دیگر بدون عذاب وجدان است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۳، ص ۲۵) که با هدف ترساندن و ساختن ذهنیت منفی گروه هدف از فرد، گروه یا حکومتی خاص صورت می‌پذیرد (الیاسی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

۳) القای ترس

در این روش، پیام‌های رسانه بر مدار جلب توجه به مشکلات می‌چرخد. پیام‌های رسانه‌ای در طرح یک مشکل یا بزرگ‌نمایی یک مسئله صورت می‌پذیرد تا پس از آن با ارائه راه‌حلی مطابق با هدف خود، به نتیجه مطلوب برسند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۳، ص ۲۱). متخصصان جنگ‌های روانی می‌کوشند آینده‌ای مبهم (اسکندری، ۱۳۹۰، ص ۴۱) و تاریک با سختی‌ها و مشکلات فراوان برای افراد دشمن و کسانی که تلاش دارند با دشمن همکاری کنند و یا او را پشتیبانی نمایند ترسیم کنند و به آنان تلقین می‌کنند که توان و امکانات لازم برای دستیابی به اهداف خود را ندارند.

۴) القای یأس

القای ناامیدی یکی از شیوه‌های مهم عملیات روانی است که ملهم از درک ماهیت روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بوده و تصور و تلقین آن به‌آسانی صورت می‌گیرد. معمولاً در یک گروه هماهنگ و متجانس، القای یأس به‌آسانی منتشر می‌گردد؛ زیرا احساسات و عواطف افراد تقریباً شبیه یکدیگر است. در این شیوه، ارائه تصویری از موقعیت فرد یا جامعه و از تلاش‌ها و فعالیت‌هایش صورت می‌پذیرد و بر این اساس سعی می‌شود فرد و جامعه در جریان حرکت خود به سوی هدف‌ها و آرمان‌هایش در مقاطع گوناگون، مکرر و پیوسته احساس شکست کند و معتقد به ناتوانی خود شود (رفیعی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

۵) برچسب زدن

برچسب زدن یعنی: واژه و مفهومی را که نزد عموم منفی و منفور است به کسی نسبت دادن (قدیری ایبانه، ۱۳۹۵، ص ۸۹) که برای تحریک به رد فکری و اندیشه‌ای بدون بررسی شواهد مورد استفاده قرار می‌گیرد (غلامرضایی و نعمتی انارکی، ۱۳۹۴، ص ۵۶۷). رسانه‌ها واژه‌های گوناگونی را به صفات مثبت و یا منفی تبدیل می‌کنند و آنها را به افراد و یا نهادها نسبت می‌دهند. گاهی هدف از این عملکرد آن است که ایده، فکر و یا گروهی محکوم شود، بی‌آنکه استدلالی در محکومیت آنها وارد گردد (اسکندری، ۱۳۹۰، ص ۴۱). در نسخه زیرکانه‌تر آن از صفات با معانی منفی مانند تبیل و منفعل برای برچسب زنی استفاده می‌کنند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۳، ص ۲۳).

۶) تمسخر، توهین، تحقیر

تخریب شخصیت افراد در دیدگاه دیگران، صرفاً از طریق تأثیرگذاری بر عواطف و ادراک دیگران در شیوه اهریمن‌سازی واقع نمی‌شود. عاملان عملیات روانی با ایجاد تخریب شخصیت، رفتار و گفتار دیگران از طریق تمسخر، توهین و تحقیر، نوعی تصویرسازی از «دیگری» را برای «خود» (مخاطبان) سبب می‌شوند که در پس آن راهبرد تغییر نگرش صورت می‌گیرد. مراحل تأثیرگذاری این شیوه با تکرار پیام درباره افراد حقیقی و حقوقی ایجاد می‌شود که غیریت‌سازی و نوعی عوام‌فریبی یا «دماغوژی» (ابراهیم خوسقی، ۱۳۹۰، ص ۴۱) در پی خواهد داشت.

۷) شدت و اغراق

این روش در ادبیات، به‌ویژه شعر بسیار کاربرد دارد، اما این شیوه در عملیات روانی نیز فراوان به‌کار می‌رود. در این روش، پیام با شیوه‌های بیانی و ادبی، شرایط پیش‌رو را برای مخاطب چنان مشوش و بحرانی جلوه می‌دهد که سلب آرامش و تشویش را بر افکار حاکم می‌سازد. عوامل تبلیغاتی با بهره‌گیری از این شیوه، دست به پخش مطالب مبالغه‌آمیز می‌زنند و سعی بر آن دارند مطالب کوچک را بسیار بزرگ‌تر از آنچه هست، جلوه دهند. از این‌رو، با کلماتی مانند «برای همیشه»، «باورنکردنی»، و «عجاب‌انگیز» بر ذهنیت مخاطب تأثیر می‌گذارند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۳، ص ۲۰).

۸) برجسته‌سازی

این روش مدعی تأثیر رسانه‌ها بر شناخت و نگرش مردم و تعیین اولویت‌های ذهنی آنان از طریق انتخاب و برجسته‌سازی بعضی موضوع‌ها و رویدادها در قالب خبر و گزارش خبری است؛ به این معنا که رسانه‌ها با برجسته ساختن بعضی از موضوع‌ها و رویدادها در قالب خبر و گزارش خبری، بر آگاهی و اطلاعات مردم تأثیر می‌گذارد. آنان نمی‌توانند تعیین کنند که مردم چگونه بیندیشند، اما می‌توانند تعیین کنند که درباره چه بیندیشند (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

۹) لبه پرتگاه

در این شیوه، ایجاد حس تنفر، ترس و ناامیدی به منظور سیطره بر افکار عمومی صورت می‌پذیرد و چنین القا می‌کند که شرایط بسیار بحرانی است و گریزی از آن نیست، جز رویگردانی از یک حکومت و نظام خاص که مدیران عملیات روانی آن را نشانه رفته‌اند. فقط آنانند که عمیقاً نسبت به جامعه هدف احساس مسئولیت می‌کنند. این کار نتیجه‌اش چیزی جز تمایل مخاطبان به سمت دشمن نیست. به عبارت دیگر، ناامنی در مناسبات سیاسی، اقتصادی و کنترل شرایط موجود از سوی رسانه‌ها به روش افراط‌آمیزی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که برخی از رسانه‌ها در مقاطعی چنان بر طبل جنگ می‌کوبند و اخبار و گزارش‌های خبری در این زمینه منتشر می‌کنند که به صورت هدفمند شرایط را بحرانی تصور می‌نمایند (جنیدی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۵).

روش پژوهش

در این مقاله از روش «تحلیل محتوای کیفی» با رویکرد «استقرایی» بهره گرفته شده است. در این رویکرد، یافته‌های تحقیق از طریق توجه به مضامین مسلط و متداول در داده پدید می‌آید.

۱. تعریف واحد تحلیل: براساس نظر کریپیندر، پژوهشگر باید واحدهای تحلیل را مشخص کند.

۲. استفاده از نظام مقوله‌بندی: یک مقوله^۱ گروهی از مضامین است که در وجهی با یکدیگر اشتراک دارند.

۳. اصلاح نظام مقوله‌بندی براساس داده‌ها (رادر، ۲۰۰۷، ص ۸۲-۸۰).

محتوای «اینستاگرام» مسیح علی‌نژاد، در فاصله زمانی اول اسفند ۱۳۹۸ تا نیمه فروردین ۱۳۹۹ واحد تحلیل است که با اهتمام رویکرد استقرایی، ابتدا تحلیل و سپس داده‌های مرتبط با سؤال پژوهش استخراج گردید. در مرحله بعد، داده‌های مستخرج از محتواهای مورد تحلیل، مقوله‌بندی شد و در یک نظام مقوله‌بندی قرار گرفت. مرحله دیگر پژوهش، دسته‌بندی مقوله‌های فرعی و نظم‌دهی به آنان بود که در دسته‌بندی کلان و جامع با عنوان «مقوله‌های اصلی براساس شیوه‌های عملیات روانی مسیح علی‌نژاد در صفحه اینستاگرام» طبقه‌بندی شده‌اند.

یافته‌های پژوهش

رمزگذاری و استخراج مفاهیم از محتواهای تحت بررسی مسیح علی‌نژاد:

شماره	گزاره‌های کلیدی	مفاهیم مستخرج
۱	رئیس کمیته سلامت شورای شهر تهران: در حال تهیه دستورالعمل نحوه مواجهه با ویروس جدید کرونا برای وسایل حمل و نقل عمومی هستیم. مسیح علی‌نژاد: دقت کنید در حال تهیه هستند! یعنی تا به حال به فکر تان نرسید قبل از رسیدن کرونا به ایران دستورالعملش را تهیه کنید؟ کرونا مهمان ناخوانده و سرزده است یا شما عادت کرده‌اید که همه چیز را با دستورالعمل دیر هنگام و مدیریت جهادی حل کنید؟	- ترسیم چهره ناکار آمد از مسئولان - سبک شمردن واژه «جهاد»
۲	رسانه‌های کانادایی اعلام کردند یک مورد ویروس کرونا در کانادا در یک ایرانی مشاهده گردیده که به تازگی به کانادا وارد شده است. دولت لبنان هم اعلام کرد که یک زن تبعه این کشور که از شهر قم در ایران وارد لبنان شده بود، به ویروس کرونا مبتلاست.	- همنشینی قم با کرونا - شیوع کرونا در کانادا از سوی یک ایرانی
۳	لطفا با دقت بخوانیم و تکثیر کنیم. وقتی دولت پنهان کاری می‌کند ما آگاهی ایجاد می‌کنیم تا همه مراقب سلامتی باشند. سازمان بهداشت جهانی می‌گوید: شیوع ویروس کرونا در ایران که طبق آمار رسمی تا کنون به مرگ چهار نفر انجامید، «بسیار نگران‌کننده» است.	- اطلاع‌رسانی شیوع کرونا از سوی رسانه‌های خارجی در ایران - فریب‌کار بودن مسئولان نظام
۴	 <p>برای دفع کرونا، هر روز دست خود را روی قلبان بگذارید و ۷ مرتبه سوره حمد بخوانید!</p> <p>درحالی که ترکیه اعلام کرده است راه‌های زمینی، اعم از ترانزیت و راه‌آهن را به روی ایران بسته است و پروازها از ایران نیز لغو شده؛ کویت، افغانستان و پاکستان نیز مسافران ایرانی را به علت ویروس کرونا نمی‌پذیرند، آیت‌الله وحید خراسانی در کشفی آخوندی - تخصصی برای درمان بیماری گفته: برای رفع نگرانی و دفع کرونا هر روز دست را روی قلب بگذارید و ۷ بار سوره حمد را بخوانید....</p>	- بی‌مسئولیت جلوه دادن مسئولان نظام - توهین و تمسخر مجتهد مسلمانان - تمسخر عقاید مسلمانان - همنشینی ایران با کرونا
۵	 <p>نمایندگان انتخابات که ماجرای ورود کرونا به ایران را مخفی کرده بود، حال خبرنگاران نوشته‌اند: خودش به کرونا مبتلا شده است. امیرآبادی، نماینده قم، امروز افشا کرد تا کنون پنجاه تن بر اثر #کرونا جان خود را در قم از دست داده‌اند. سه هفته است که کرونا به # قم آمده و این موضوع دیر اعلام شده است.</p>	- تأخیر مغرضانه در اعلام کرونا از سوی مسئولان نظام - القای سوء نظر نسبت به مسئولان

<p>- ایجاد نفاق میان سپاه و مردم - تحریک مردم به وسیله مقایسه سپاه بین زنان با حجاب و بی حجاب</p>	 <p>زن حامله را به بیمارستان راه ندادند! کرونای واقعی همین حکومت مذهبی و سپاه واپسگرا است که این زن حامله را به بیمارستان راه ندادند؛ چون چادر در بیمارستان سپاه اجباری است. برای سپاه جان انسان ارزشی ندارد. به نامش هم نگاه کنید: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی است، بدون پسوند ایران. برای همین در حال جان دادن هم که باشیید برای آنها فقط شئونات اجباری اسلامی مهم است، نه کرامت انسانی و جان انسان‌ها.</p>	<p>۶</p>
<p>- ایجاد موج ایران‌هراسی علیه ایران - همنشینی ایران با کرونا</p>	<p>نخستین مورد ابتلا به ویروس کرونا در نیویورک: زنی که به ایران سفر کرده بود.</p>	<p>۷</p>
<p>- تحقیر و تمسخر رهبر نظام - تحریک مردم علیه نظام - تخریب عقاید اسلامی - موج اسلام‌هراسی</p>	<p>علی خامنه‌ای در واکنش به شیوع کرونا در ایران گفت: این بلا آنچنان بزرگ نیست. او همچنین توصیه به خواندن دعای هفتم صحیفه سجادیه کرد. البته از جهتی حضرت آقا! درست می‌گوید. این بلا در مقابل بلای حکومت جمهوری اسلامی و فلاکتی که مردم و مملکت به واسطه حکمرانی شما دچارش شده قابل مقایسه نیست.</p>	<p>۸</p>
<p>- موج اسلام‌هراسی و بدبینی به روحانیت - تحقیر عقاید و ارزش‌های اسلامی</p>	 <p>کرونا به معنی توقف همه فعالیت‌هایی که مردم را پای این نظام و انقلاب نگه می‌دارد نیست</p> <p>علم‌الهدی #کرونا به معنی توقف همه فعالیت‌هایی که مردم را پای این نظام و انقلاب نگه می‌دارد، نیست. متأسفانه فعالیت‌های فرهنگی و دینی به صورت منفعلانه به تعطیلی کشیده شد... حضرت علم‌الهدی احتمالاً دلشان برای فعالیت‌های فرهنگی، مثل دست‌پوسی و ضریح‌پوسی تنگ شده است!</p>	<p>۹</p>
<p>- تمسخر، توهین و تحقیر نصب تندیس سردار سلیمانی - تحریک مردم در واکنش به این عملکرد</p>	 <p>وسط بحران کرونا امروز با افتخار اعلام کردند: تندیس هفت متری سلیمانی در شهر بندر انزلی ساخته شد. من اگر جای مردم انزلی بودم حتماً یک روزی این مجسمه را پایین می‌کشیدم.</p>	<p>۱۰</p>



-تخریب وجهه دین اسلام
(اسلام‌هراسی)
- تخریب وجهه بین‌المللی ایران
(ایران‌هراسی)
- دوقطبی‌سازی میان مردم و روحانیت

۱۱ بوسه فقه پویا! بر دستان اسرائیل. اگر واکسن کرونا توسط اسرائیل کشف شود استفاده از آن منعی ندارد. استفتای روزنامه اصلاح‌طلب همدلی از مکارم شیرازی: اگر واکسن # کرونا را # اسرائیل کشف کند، استفاده از آن جایز است؟ پاسخ: اگر سودی متعلق به صهیونیست‌هاست خرید و فروش آن جایز نیست، مگر اینکه درمان منحصر به آن باشد که در این صورت مانعی ندارد.



- مقایسه کشور ایتالیا با ایران در مواجهه با کرونا
- همنشینی قم با کرونا
- القای بی‌تدبیری مسئولان

۱۲ ایتالیا کل کشور را قرنطینه کرد، جمهوری اسلامی قم را باز گذاشت کل کشور به کرونا مبتلا شود....



- القای بی‌تدبیری مسئولان در خصوص قرنطینه نکردن قم
- تخریب ارزش‌های اسلامی و جامعه روحانیان
- قم‌هراسی
- اسلام‌هراسی

۱۳ معصومه ظهیری، معاون حوزه‌های علمیه، گفت: «قم کشور را نسبت به مسئله کرونا حساس کرد. بنابراین ایران مدیون قم است... این پزشکان قم بودند که سنسور خطر کووید ۱۹ را به صدا درآوردند». البته ایشان یادشان رفته اضافه کنند که به خاطر قرنطینه نکردن قم و منحل نشدن اجتماعات مذهبی در قم و شیوه‌های پیشرفته عبادت از حرم‌بوسی تا حرم‌لیسی، که موجب شیوع گسترده ویروس # کرونا در سراسر کشور شد هم ایران مدیون قم، به‌ویژه مدیون علمای متحجر مذهبی و آخوندهای مفتخور این شهر است.

<p>- تخریب ارزش‌های اسلامی - اسلام‌هراسی - تمسخر و توهین به ارزش‌های اسلامی</p>	 <p>از مدافعان حرم تا زامبی‌های حرم! لطفاً چهره خرافات و جهل را به دقت ببینید! از حرم رضا برای ورود به صحن تا مهاجمان حرم معصومه! جماعت خواب، اجتماع خواب‌زده! مدافعان جهل! فرزندان خرافات! عاشقان حرم! تاریخ به فنا رفته!... یک عمر با داستان پهلوی شکسته فاطمه زهرا روضه خواندند که در به پهلوی فاطمه اصابت کرد و از سینه فاطمه خون چکید و چه و چه و چه. حالا مدافعان حرم زدن در فاطمه معصومه را شکستند. شک نکنید برای این واقعه هم توجیه مظلومیت می‌خوانند و تقصیرش را می‌اندازند گردن ما!</p>	<p>۱۴</p>
<p>- القای سوء نظر به مقام رهبری</p>	<p>علی خامنه‌ای با «وقیح»، «دروغگو»، «طماع»، «ظالم»، «بی‌رحم»، «تروریست» و «پشت سر هم انداز» خواندن آمریکا، گفت: این کشور متهم به تولید کرونا است و «کمک دارویی» آمریکا را نمی‌پذیریم؛ چون ممکن است ویروس را ماندگار کند. او همچنین گفت: «ما دشمنان زیادی داریم؛ دشمنان جنی و انسی وجود دارند و اینها به هم کمک هم می‌کنند». #ویروس کرونا #خامنه‌ای #آمریکا</p>	<p>۱۵</p>
<p>- القای بی‌تدبیری و بی‌توجهی مسئولان (رهبری) - القای ناکارآمدی نظام اسلامی - تحریک مردم به مقابله با نظام</p>	<p>همه با هم علیه ویروس بزرگ! در سخنرانی‌ام در مرکز بردگان صلح نوبل در نروژ شرح دادم که چرا مردم ایران از ویروس کشنده‌تری به نام «جمهوری اسلامی» نجات می‌کشند. امروز درحالی که مردم زیادی جانشان را از دست می‌دهند و مقامات رسمی جمهوری اسلامی تحریم‌ها را مقصر می‌دانند، خامنه‌ای علناً پیشنهاد آمریکا برای ارسال دارو کمک‌های درمانی را رد کرده. برای همین ایرانیان زیادی امروز در توئیتر همصدا با هم تکرار می‌کنند: خامنه‌ای ویروس بزرگی است که جان و جهان یک ملت را ویران کرده. لطفاً شما هم در توئیتر با این هشتگ همراه شوید.</p>	<p>۱۶</p>
<p>- تخریب اعتقادات اسلامی</p>	<p>این هفته صدای ما را از قرنطینه می‌شنوید. با جن‌های خامنه‌ای با هم برنامه ساختیم در مورد کرونا در - خانه - بمانیم.</p>	<p>۱۷</p>

جدول ۲: نکات کلیدی و استخراج مفاهیم نمونه‌های بررسی

استخراج مقوله‌های اصلی و فرعی از محتواهای اینستاگرام

در این مرحله، برای تهیه و اکتشاف الگوی بهره‌گیری شیوه‌های عملیات روانی علی‌نژاد، نیازمند طبقه‌بندی مفاهیم در قالب مقولات اصلی و فرعی هستیم. مجموعه‌ای از مضامین که مرتبط با یکدیگر هستند، در جدول ذیل گردآوری شده‌اند:

مقوله‌های اصلی	مقوله‌های فرعی	مفاهیم مرتبط (مصادیق)
۱	تحریک - ناکارآمدی مسئولان نظام در مواجهه با کرونا - محدودیت آزادی‌های انسانی - بی‌عدالتی مسئولان نسبت به مردم	۸،۱۴
		۱،۱۶
		۶
		۵،۱۰
۲	اهریمن‌سازی - ترسیم چهره ضد انسانی از مسئولان نظام اسلامی ایران - پنهان کاری مسئولان - نقض حقوق انسانی از سوی مسئولان - ارائه وجهه غیرانسانی مسئولان - تخریب وجهه روحانیت	۵،۹،۱۶
		۳،۵
		۶
		۵،۱۲،۱۶
		۴،۹،۱۳،۱۴
		۴،۹،۱۱
۳	القای ترس - القای حس ناامنی نسبت به شرایط کنونی و آینده ایران و نبود مدیریت بحران - القای رفتار غیرانسانی مسئولان نظام - ایران؛ عامل شیوع کرونا به سایر کشورها - روشنفکرستیزی	۱،۵،۱۶
		۵،۱۶
		۲،۴،۷
		۶
۴	القای یأس - القای وجهه غیرمردمی مسئولان نظام و تقابل آنها با مردم - توصیف و مقایسه شرایط بهداشتی و مدیریتی سایر کشورها نسبت به ایران در مواجهه با کرونا - ترسیم شرایط شیوع وحشتناک کرونا در ایران نسبت به سایر کشورها	۵،۸،۱۴
		۱۱،۱۲
		۳،۵،۸
۵	برچسب زدن - تقبیح ارزش‌ها و عقاید اسلامی - تقبیح سخنان رهبر و مسئولان - همنشینی کرونا و قم	۶،۱۴
		۸،۱۵،۱۶
		۲،۵،۱۳
۶	توهین، تحقیر، تمسخر - مدیریت غیر علمی - تخریب وجهه روحانیت و رهبری - تخریب وجهه دین اسلام	۴،۸،۱۵
		۴،۸،۹،۱۱،۱۳،۱۵،۱۷
		۸،۹،۱۳،۱۴
۷	شدت و اغراق - بی‌کفایتی مسئولان در مواجهه با بحران - ترسیم وجهه دیکتاتوری مذهبی در ایران - نقض حقوق ابتدایی انسان در ایران - همنشینی ایران با کرونا	۱،۱۱،۱۲
		۶،۸،۹،۱۴
		۶
		۲،۱۶
۸	برجسته‌سازی - پنهان کاری مسئولان	۳،۵
۹	لبه پر نگاه - ترسیم شرایط دهشتناک اوضاع کرونایی در ایران - محدود بودن آزادی‌های فردی در ایران	۱،۳،۱۳،۱۴،۱۶
		۷،۸

به‌کارگیری شیوه‌های عملیات روانی از سوی کارشناسان عملیات، مسلماً به‌ویژه نیت سست نمودن اراده جامعه هدف (مخاطبان) است. براین اساس با توجه به مقوله‌های استخراج‌شده، می‌توان مشاهده نمود: محتوای مسیح علی‌نژاد ابتدا با استفاده از شیوه تحریک، ناکارآمدی مسئولان در مواجهه با شیوع کرونا را به تصویر می‌کشاند و غیریت‌سازی را دامن زد و «ما» و «دیگری» را ترسیم می‌نماید. در این زمینه، راه برای بهره‌گیری از شیوه «هریمن‌سازی» و «تصویرسازی» آسان‌تر می‌گردد. القای ترس و ارباب به مخاطب از سوی او در خصوص شیوع این بیماری و به رخ کشیدن فقدان مدیریت صحیح در این شرایط دهشتناک، با وجود شرایط تحریم‌های دارویی بر القای این احساس بر مخاطب بیش از پیش دامن می‌زند. واضح است که القای حس ترس به دنبال خود، حس یأس را برای مخاطبان مسجل می‌نماید.

علی‌نژاد با بیان مداوم شیوع کرونا از قم و با برچسب زدن و یا سنجاق کردن کرونا با این شهر، شیوع این بیماری را از مهد انقلاب به سایر شهرها و حتی کشورهای دیگر می‌داند و سعی در سیاه جلوه دادن کانون تشیع دارد. توهین، تقبیح و تمسخر گفتار رهبری و روحانیان از جمله شیوه‌های دیگر به‌کار گرفته از سوی مسیح علی‌نژاد است که در ذیل آن، ارزش‌ها و عقاید دین اسلام را به‌سخره می‌گیرد. شدت و اغراق در بیان بی‌کفایتی عملکرد مسئولان نظام در مواجهه با بحران کرونا از سوی علی‌نژاد به جایی رسید که انقلاب اسلامی ایران را نظامی دیکتاتوری می‌داند و در این زمینه، وجهه مدیریتی شخصیت‌های گوناگون کشور، همچون مقام معظم رهبری در تیررس انتقادهای او قرار می‌گیرد. تمام شیوه‌های به‌کار گرفته فوق‌راه را برای استفاده و ایجاد شیوه «لبه پرتگاه» در محدود بودن آزادی‌های فردی و چهره‌های اهریمنی و غیرانسانی مسئولان ایران به مخاطبان ممکن می‌سازد.

نتیجه‌گیری

رویکرد پژوهش حاضر شناسایی شیوه‌های عملیات روانی مسیح علی‌نژاد در مواجهه با شیوع کرونا در ایران، حاکی از آن است که او از نه شیوه در ماه نخست همه‌گیری این بیماری بهره برد: تحریک، اهریمن‌سازی، القای ترس و یأس، برچسب زدن، تمسخر و توهین، برجسته‌سازی، ترور شخصیت، و لبه پرتگاه از آن جمله‌اند. به‌طور کلی، اهداف استخراج‌شده از شیوه‌های عملیات روانی به‌کار گرفته‌شده از سوی علی‌نژاد بر محوری‌ترین موارد ذیل جای می‌گیرد: ایجاد نگرش منفی و سوءظن به عملکرد مسئولان نظام، به‌ویژه مقام معظم رهبری که در بطن خود دوقطبی‌سازی میان دولت یا نظام و مردم را به همراه دارد. این نوع نگرش زمینه‌ساز ایجاد تغییر تفکر و سپس تقابل مردم با نظام و انجام رفتارهای اعتراض‌آمیز می‌گردد.

اما از سوی دیگر، اتخاذ شیوه‌های مزبور در گروهی دیگر عامل ترس و ناامیدی را محقق می‌گرداند که با وجود شرایط سخت پیش‌رو، ترویج چنین تفکراتی از نظر روانی صدمات جبران‌ناپذیری به همراه دارد. شیوه شدت و اغراق

در محتواهای مذکور نقض حقوق انسانی در ایران را در ابتدایی‌ترین مسائل دچار خدشه ساخته است که برجسته‌سازی این امور و سرایت آن به مسائل مربوط به کرونا در جنبه‌های مدیریتی به همراه دارد که به نوعی شیوه لبه پرتگاه و پذیرش آن را از سوی مخاطب امکان‌پذیر می‌سازد.

به‌طور کلی تمام شیوه‌های اتخاذشده از سوی مسیح علی‌نژاد علیه نظام اسلامی ایران در جهت ایجاد تفرقه، تردید، مایوس ساختن و سپس برانگیختن افکار عمومی یا همان جامعه هدف قرار می‌گیرد که در تولید پیام با ایجاد تصور ادراکی از واقعیت بیان می‌شود: «غیریت‌سازی» میان «ما» یا همان جامعه هدف و مواجهه با «دیگری». مقام معظم رهبری و مسئولان در نوک پیکان اتهامات او قرار می‌گیرند و این عامل هدف اساسی است که همان دوقطبی‌سازی و تقابل میان مردم و نظام اسلامی را پدیدار می‌سازد. بر این مبنای به‌کارگیری راهکارهای مناسب در شفاف‌سازی اخبار و رویدادها از سوی رسانه‌های داخلی کشور ضروری به نظر می‌رسد.

در این زمینه می‌توان امیدآفرینی در ایجاد و حفظ روحیه در میان اقشار گوناگون از سوی گروه‌های مرجع و رسانه ملی را در رأس امور قرار داد که در کنار آن می‌توان به دستاورها و موفقیت‌هایی که کادر درمان در مهار این بیماری با وجود همه تحریم‌ها بدان نائل شده‌اند، اشاره کرد.

تولید برنامه‌های رسانه‌ای با ارائه تصویر واقعی و محتوای عالی از فرهنگ ایرانی - اسلامی، راهکاری مهم علیه تخریب وجهه ایران بین‌المللی ایران به‌شمار می‌رود. تولید برنامه‌های رسانه‌ای با محتوای دینی در تبیین ابعاد معرفتی دین اسلام و همچنین نقد شبهات دینی و ارزشی شبکه‌های ماهواره‌ای در دوران کرونا از سوی صاحبان اندیشه، راهکارهای در جهت ارتقای باورهای دینی و زدودن شبهات مذهبی در دوران کرونا به‌شمار می‌آید.

منابع

- آزادش، محمدرضا، ۱۳۹۹، «کرونا فرصتی برای دعوت جهان اسلام به همستگی»، *اندیشه‌های جاری انقلاب اسلامی*، ش ۳، ص ۳۷-۳۹.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا، ۱۳۹۳، *تبلیغات*، تهران، فهم.
- ابراهیمی خوسقی، منصور، ۱۳۹۰، *جنگ نرم ۴ (عملیات روانی و فریب استراتژیک)*، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات بین‌المللی.
- ابراهیمی کیایی، محمدرضا، ۱۳۹۱، *تهاجم خاموش*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- استونزاندسن، فرانسیس، ۱۳۸۲، *جنگ سرد فرهنگی*، ترجمه بنیاد فرهنگی و غرب‌شناسی، تهران، بنیاد فرهنگی و هنری غرب‌شناسی.
- اسکندری، محمد، ۱۳۹۰، *مباحث پدافند غیرعامل ۴؛ جنگ روانی و جنگ رسانه*، تهران، بوستان.
- الیاسی، محمدحسین، ۱۳۸۳، «کاربرد عملیات روانی در جنگ نامتقارن»، *مطالعات بسیج*، ش ۲۳، ص ۸۴-۸۵.
- اولسون، جین و همکاران، ۱۳۸۷، *کاربرد نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، جامعه‌شناسان.
- باقری دولت‌آبادی، علی، ۱۳۹۵، «تاکتیک‌های جنگ روانی داعش»، *پژوهش‌های ارتباطی*، ش ۸۵، ص ۱۱۵-۱۳۱.
- پایگاه خبری تحلیلی بصیرت، ۱۳۹۵، «مسیح علی‌نژاد: از سیاست‌زدگی تا دین‌ستیزی»، <https://basirat.ir/fa/news/278578>
- توسلی‌زاده، ابوالفضل، ۱۳۹۹، *آموزه‌های دینی، توییت، اینستاگرام؛ ظرفیت‌سنجی تطبیقی شبکه‌های توییت و اینستاگرام در تبلیغ آموزه‌های دینی*، قم، پژوهش‌های اسلامی رسانه.
- جاوت، گارت و ویکتوریا ادانل، ۱۳۹۶، *تبلیغات و اقناع*، ترجمه حسین افخمی، تهران، همشهری.
- جنیدی، رضا، ۱۳۸۸، *شيوه‌های عملیات روانی و شيوه‌های مقابله*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- دانس، مارسل، ۱۳۸۸، *نشانه‌شناسی رسانه‌ها*، ترجمه گودرز میرزایی و بهزاد دوران، تهران، چاپار.
- ذوالفقاری، مهدی و اصغر افتخاری، ۱۳۹۱، *اصول و مبانی عملیات روانی*، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- رفیعی، عبدالله، ۱۳۸۲، *دولت‌ها و افکار عمومی؛ جنگ روانی*، تهران، دادار.
- سلگی، محمد و سارا مصطفی‌پور، ۱۴۰۰، «انگیزه‌های عضویت در شبکه‌های اجتماعی اینستاگرام»، *فرهنگ ارتباطات*، سال بیست و دوم، ش ۵۴، ص ۱۱۹-۱۳۶.
- سیمیسون، کریستوفر، ۱۳۹۶، *دانش ارتباطات و جنگ روانی*، ترجمه محمد معماریان، تهران، علمی و فرهنگی.
- طالبیان، حامد و سارا طالبیان، ۱۳۹۶، «زنان و کنش‌گری در رسانه‌های اجتماعی»، *زن در توسعه و سیاست*، ش ۵۶، ص ۲۰۲-۲۲۲.
- عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۹، *مطالعات انتقادی استعمار مجازی: قدرت نرم و امپراتوری‌های مجازی*، تهران، امیرکبیر.
- علیزاده نظری، محمد و حسین بصریان، ۱۳۹۸، «مقابله با شيوه‌های عملیات روانی ایجاد تفرقه مذهبی و الزامات سیاست‌گذاری رایانه‌ای (مطالعه موردی خبرگزاری تقریب، تنسیم و ایکنا)»، *مطالعات رسانه‌ای*، ش ۴۷، ص ۲۳-۳۲.
- غلامرضایی، علی‌اصغر و داود نعمتی انارکی، ۱۳۹۴، *رسانه و جنگ نرم؛ رویکردی فعال*، تهران، دانشگاه صداوسیما.
- فرج‌اللهی، سارا، ۱۳۹۹، *بررسی ابعاد جنگ رسانه‌ای صفحه اینستاگرامی شبکه بی‌بی‌سی فارسی در موضوع کرونا در ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم ع.
- فرج‌نژاد، محمدحسین، ۱۴۰۰، *جزوه استاد*، قم، دانشگاه باقرالعلوم ع.
- قدیری ایبانه، احمد، ۱۳۹۵، *شيوه‌های عملیات روانی در حوزه رسانه و خبر*، ری، دانشیاران ایران.
- کازنو، ژان، ۱۳۶۴، *قدرت تلویزیون*، ترجمه علی اسدی، تهران، امیرکبیر.
- مرادی، حجت‌الله و همکاران، ۱۳۸۹، *عملیات روانی و رسانه*، تهران، ساقی.
- مهدی‌زاده، محمد، ۱۳۸۹، *نظریه‌های رسانه؛ اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*، تهران، همشهری.
- میرسمیعی، سیدمحمد و همکاران، ۱۳۹۴، *عملیات روانی از نظریه تا عمل*، تهران، پشتیبان.
- ندیم، مصطفی، ۱۳۹۲، «واقعه آنفولانزا در شیراز در سال ۱۹۱۸ میلادی»، *مطالعات تاریخ پزشکی*، ش ۳، ص ۹۵-۱۰۱.
- نصر، صلاح، ۱۳۹۳، *جنگ روانی*، ترجمه محمود شبستری، تهران، سروش.

فرا تحلیل آثار حوزویان در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین؛

با تأکید بر حوزه علمی قم

3011367@gmail.com

مجید مفید بجنوردی / دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۹

چکیده

تأملات فلسفی ویتگنشتاین درباره زبان و تأثیرات فراوان آن در حوزه‌های گوناگون معرفتی و فلسفی، اندیشمندان حوزوی را نیز به مواجهه با این اندیشه‌ها واداشته است. بررسی این مواجهات و شناخت انواع آن برای شناسایی ظرفیت‌ها، خلأها، آسیب‌ها و خطرات ممکن در این مواجهه ضروری می‌نماید. پژوهش حاضر با بررسی آثار اندیشمندان حوزوی که به مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین پرداخته‌اند، می‌کوشد تا صورت‌بندی منظمی از این آثار ارائه کرده، انواع این مواجهه را شناسایی نماید. در گردآوری اطلاعات با روش «گلوله‌برفی» ۵۲ اثر، اعم از مقاله، کتاب و پایان‌نامه به دست آمد که از سال ۱۳۷۲ تاکنون نگارش شده است. داده‌ها با روش «فرا تحلیل کیفی»، در دو بخش یافته‌های توصیفی با پنج شاخص (بازه زمانی، مراکز علمی، قالب آثار، دسته‌بندی پژوهشگران و نقش پژوهشگران) و در بخش بررسی کیفی نیز با معیار «نحوه مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین»، آثار در هفت دسته قرار گرفته و براساس آن، هفت نوع مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین در حوزه علمی قم شناسایی شده است. طبق نتایج فراتحلیل، بیشترین حجم آثار نگاشته شده (۵۰٪) به شرح و بسط فلسفه ویتگنشتاین پرداخته و ۲۱٪ آن آثار را نقد کرده؛ نقدها نیز بیشتر در سطح مباحث منطق، معرفت‌شناسی و الفاظ بوده و چندان به سطح فلسفی نمی‌پردازند. از این‌رو، خلأ وجود یک نظریه منسجم فلسفی برای مواجهه با بنیادهای فلسفی نظریه ویتگنشتاین کاملاً محسوس بوده و موجب شده تا جدی‌ترین مواجهه حوزویان که در جهت بهره‌گیری و مقایسه دیدگاه‌های وی با مباحث اصول فقه (۱۷٪) بوده. با خطر گرفتار شدن در مبانی و لوازم معرفتی نظریات وی مواجه شود و این مسئله ضرورت مواجهه جدی در سطح بنیادی فلسفی با فلسفه ویتگنشتاین را می‌نماید که به نظر می‌رسد نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی بستر مناسبی برای آن فراهم کرده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه ویتگنشتاین، حوزه علمی قم، اندیشمندان حوزوی، مواجهه، ویتگنشتاین، زبان، فراتحلیل.

لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) از تأثیرگذارترین متفکران غربی قرن بیستم است که دیدگاه‌های متفاوت او در حوزه زبان و مسائل فلسفی آن، نظریات و مسائل متعددی را در حوزه‌ها و علوم گوناگون برانگیخته و الهام بخش بسیاری از مکاتب و اندیشمندان بوده است. وی در دوره اول فکری خود، با ارائه «نظریه تصویری زبان»، به عنوان بنیانگذار یا یکی از شاخص‌ترین سخنگویان فلسفه تحلیلی شناخته شد و «حلقه وین» را تحت تأثیر خود قرار داد. در دوره دوم نیز با ارائه «نظریه کاربردی زبان»، برجسته‌ترین نماینده فلسفه زبانی گردید.

چون اندیشه‌های ویتگنشتاین در ایران نیز با ترجمه و تألیف آثار گوناگونی از او و درباره او مطرح بوده و تأثیرگذاری گسترده‌ای در محیط علمی و حتی عمومی کشور داشته است، به‌ناچار سنت حوزوی ایران را به واکنش و مواجهه واداشته و هریک از اندیشمندان حوزوی به بخشی از اندیشه او پرداخته‌اند. با وجود ظرفیت‌هایی برای تعامل میان دیدگاه‌های وی و برخی حوزه‌های علوم اسلامی، فلسفه مدنظر ویتگنشتاین ستیز آشکار و پنهانی با مدعیات دین و به‌ویژه نگاه انتقادی آموزه‌های شیعی - اسلامی پیدا می‌کند. بدین لحاظ، نگاه ثانویه به آثار حوزویان در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین و شناسایی انواع و دسته‌بندی و ارائه صورت‌بندی منظمی از این آثار، هم زمینه بهره‌گیری و تعامل بهتر با این اندیشه‌ها را فراهم می‌نماید و هم آسیب‌ها، خلأها و مسائل پیش‌روی حوزویان در رویارویی با فلسفه ویتگنشتاین را بازنمایی کرده، ما را در ترسیم راهبردی برای مواجهه‌ای هدفمند یاری می‌نماید.

پژوهش حاضر با اهداف یادشده و با استفاده از روش «فراتحلیل کیفی»، آثار حوزویان در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین را بررسی کرده و کوشیده است تا انواع این مواجهه را با دسته‌بندی منظم ارائه نماید؛ یعنی آیا مواجهه آنان به‌صورت انتقادی بوده یا به ترویج و پذیرش آن ختم شده یا تعاملی دوسویه داشته و یا شکل دیگری از مواجهه بوده است؟

با توجه به جست‌وجوی صورت‌گرفته، هیچ منبع و پیشینه‌ای در ارتباط با فراتحلیل آثار حوزوی مرتبط یافت نشد. همچنین دیدگاه‌های ویتگنشتاین در حوزه‌های گوناگونی، همچون فلسفه دین، فلسفه عمل، فلسفه اخلاق و مانند آن مطرح است؛ اما موضوع پژوهش حاضر فلسفه ویتگنشتاین، یعنی تحلیل‌های فلسفی وی درباره زبان و نقش آن در اندیشه بشری و به‌ویژه در پدید آمدن مسائل فلسفی است و بررسی سایر آثار مجال دیگری می‌طلبد. مراد از «حوزویان» نیز افراد دارای تحصیلات حوزوی است.

اکنون سؤال پژوهش حاضر این است: اندیشمندان حوزوی چه مواجهه‌ای با فلسفه ویتگنشتاین داشته‌اند؟ و انواع این مواجهات به چه صورتی قابل ارائه است؟

اندیشه ویتگنشتاین

گرچه تفاسیر مختلف یا متضادی از سیر اندیشه ویتگنشتاین وجود دارد، اما دیدگاه مشهور حیات علمی او را به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌کند که گرچه هر یک دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی ارائه می‌نماید، اما مسئله اصلی ویتگنشتاین در هر دو، بررسی زبان و تعیین حد و مرز معناداری بوده است. ویتگنشتاین در دوره اول، با نگارش پژوهش‌های منطقی - فلسفی، نظریه «زبان تصویری» را مطرح کرد که طبق آن، زبان تناظر و مشابهتی ساختاری با جهان دارد و به عبارت خود وی، «گزاره، تصویری از واقعیت است» (ویتگنشتاین، ۱۹۶۱، ص ۴۰۱). در نگاه وی، زبان در تناظر با جهان قرار دارد. جهان از اشیا تشکیل شده است؛ اما اشیا به تنهایی واقعیت را شکل نمی‌دهند، بلکه در ارتباط با یکدیگر، جهان واقع را شکل می‌دهند. به تعبیر دیگر، «اشیا جوهر جهان (خارج) را شکل می‌دهند. به همین علت نمی‌توانند مرکب باشند» (همان، ص ۲۰۲۱). زبان نیز از نام‌هایی تشکیل شده است که به اشیا داده می‌شود؛ اما این نام‌ها به تنهایی هیچ چیزی را نمی‌گویند. تصویر در زبان - یعنی جمله - فقط از طریق ترکیب نام‌ها شکل می‌گیرد (ملکوم، ۱۳۸۰).

دغدغه ویتگنشتاین در اینجا، تعیین حد و مرز امور معنادار است. بدین‌رو، معتقد است: زبان تا جایی معنادار است که تصویری از واقعیت باشد، و هر سخنی که این تصویرگری را نداشته باشد، بی‌معناست و درباره آن نمی‌توان درون زبان سخن گفت، بلکه باید سکوت کرد. نیز چون واقعیت در نگاه وی منحصر در امر تجربی است، هر گونه سخن و گزاره غیر تجربی، همچون متافیزیک و اخلاق اموری فاقد معنا تلقی می‌شود که درباره آن نمی‌توان سخن گفت.

بنابراین ویتگنشتاین رسالت اصلی خود را در این اثر، بیان شرایط معناداری زبان می‌داند؛ یعنی پاسخ به این سؤال که چه شرایط پیشینی باید وجود داشته باشد تا حکایتگری و تصویرگری سامان بگیرد؟ وی شرایط چندگانه‌ای را برای تصویرگری بیان می‌دارد و می‌کوشد تا زبانی ایده‌آل و منطقی را ترتیب دهد که عاری از امور مهمل باشد.

ویتگنشتاین در دوره دوم به نقد رساله منطقی - فلسفی و دیدگاه‌های اولیه خود پرداخته و نگاه ذات‌گرایانه به زبان که آن را تصویر و در تناظر با واقعیت می‌دید، رد نمود. در مقابل، دیدگاهی در خصوص زبان ارائه کرد که به نظریه «بازی‌های زبانی» (language games) مشهور شده و پیوندی وثیق با مفهوم «صورت‌های زندگی» (forms of life) او دارد. در این دیدگاه، زبان ° حکایتگر و تصویر واقعیت نیست و معنای واژه یا گزاره در تناظر با واقعیت شکل نمی‌گیرد، بلکه «معنای هر واژه عبارت از کاربرد آن در زبان است» (ویتگنشتاین، ۱۹۵۸، ص ۴۳) و چون زبان کاربردهای متنوعی دارد، یک واژه در کاربردهای گوناگون، معانی متفاوتی می‌یابد.

ویتگنشتاین، خود برخی از بازی‌های زبانی را شناسایی و مطرح می‌کند؛ مانند دستور دادن و اطاعت از دستور، توصیف ظاهر و اندازه‌های یک چیز، ساختن یک چیز براساس یک وصف (ترسیم)، گزارش یک

رخداد، و اندیشیدن درباره یک رخداد (همان، ص ۲۳). در واقع، معنا که در *ویتگنشتاین* اول، از سوی واقعیت خارجی و در نسبت با آن تعیین پیدا می‌کرد، در *ویتگنشتاین* دوم، توسط زبان و کاربرد عملی آن تعیین می‌یابد. برای پی بردن به معنای واژه یا جمله، به جای پرسش از محکی آن، باید دید مردم با آن چه افعالی انجام می‌دهند. بنابراین، زبان در اینجا ابزاری است برای مقاصد گوناگون، که «زبان واقع گو» تنها یکی از صور گفتاری در میان صورت‌های فراوان گوناگون است.

در ادامه بحث، بررسی دیدگاه‌ها و مفاهیم *ویتگنشتاین* را از زوایای گوناگون فکری اندیشوران حوزه مشاهده خواهیم کرد که در خصوص چپستی مفهیمی همچون بازی‌های زبانی و صورت حیات، تفاسیر متفاوتی وجود دارد. بدین‌روی، از بحث بیشتر درباره فلسفه *ویتگنشتاین* صرف‌نظر نموده، به بحث از انواع مواجهه‌های حوزویان با دستگاه فلسفی *ویتگنشتاین* می‌پردازیم:

روش، فرایند و جامعه آماری پژوهش

این پژوهش^۵ تحقیقی «کیفی» و «توصیفی - تحلیلی» است و گردآوری داده‌ها با روش «گلوله‌برفی» از طریق جست‌وجوی اینترنتی آثار پژوهشگران و احراز هویت حوزوی آنان انجام شده است و با احصای تمام آثار علمی - حوزوی مرتبط با *ویتگنشتاین*، از ۲۴ پژوهشگر ۶۹ اثر به دست آمد و با پالایش منابع غیرمرتبط با موضوع پژوهش، تعداد ۱۸ پژوهشگر با ۵۲ اثر در جامعه آماری پژوهش باقی ماندند.

در تحلیل و مطالعه داده‌ها نیز از روش «فرا تحلیل کیفی» (Meta Analytical Method) استفاده شده است. در روش مزبور، سعی می‌شود تفاوت‌های موجود در تحقیقات انجام‌شده قبلی استخراج گردد و در رسیدن به یک سلسله نتایج کلی و کاربردی، از آن استفاده شود (خلعتبری، ۱۳۸۷، ص ۲۳۰). این روش با نگاهی ثانویه به آثار منتشرشده در حوزه خاص، با بهره‌گیری از روش‌های آماری، از بررسی صرف پیشینه پژوهش فراتر رفته، امکان ترکیب نتایج پژوهش‌های گوناگون و یافتن نتایج معنادار را فراهم می‌کند. گرچه فراتحلیل غالباً به‌صورت کمی استفاده می‌شود، اما با توجه به کیفی بودن تمام پژوهش‌های هدف، از فراتحلیل کیفی استفاده شده است؛ زیرا در آن، از آماره‌های توصیفی، یعنی ارائه فراوانی، درصد فراوانی، فراوانی تجمعی آثار و نمودارهای مرتبط استفاده می‌شود.

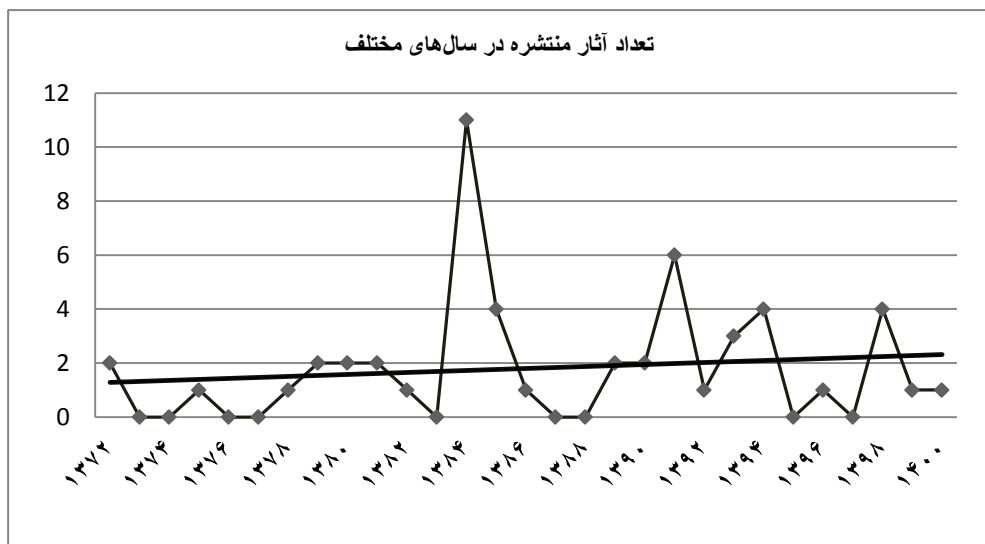
پس از ارائه یافته‌های توصیفی فراتحلیل، آثار و دسته‌بندی انواع مواجهه حوزویان با فلسفه *ویتگنشتاین* به صورت کیفی بررسی شده است که پنج دسته اصلی به دست آمد که با زیرمجموعه‌های آنها هفت نوع مواجهه شناسایی گردید. تأملات و نقدهای احتمالی به آثار نیز در لابه‌لای بحث، گوشزد خواهد شد و در نهایت، جمع‌بندی و تحلیل نهایی ارائه خواهد گردید.

شاخص یافته‌های توصیفی

در این بخش، با بررسی پنج شاخص (مراکز علمی، بازه زمانی، قالب آثار، رتبه‌بندی پژوهشگران و نقش پژوهشگران و نمودارهای مرتبط)، یافته‌های توصیفی پژوهش ارائه می‌شود:

۱. بازه زمانی

این پژوهش بازه زمانی سال ۱۳۷۲ - زمان انتشار اولین اثر حوزوی - تاکنون (سال ۱۴۰۰) را شامل می‌شود. شکل (۱) نشان می‌دهد که مواجهه اندیشمندان حوزوی با فلسفه ویتگنشتاین فراز و فرودهای فراوانی داشته است؛ به گونه‌ای که در سال ۱۳۸۴ با انتشار ۱۱ اثر جهش یافته، سپس به مدت چهار سال دچار افول بوده و بعد از آن نیز گاهی مدنظر قرار گرفته؛ اما هرگز به تعداد قابل توجهی نرسیده و پژوهش‌های منتشرشده در این ۲۹ سال، رشد پایینی داشته است:



شکل ۱: بازه زمانی آثار منتشره

۲. مراکز علمی

طبق یافته‌های پژوهش، مرکز علمی - حوزوی خاصی متکفل پرداختن به مباحث ویتگنشتاین نبوده و اندیشمندان یادشده نیز با دغدغه‌ها و تخصص‌های فردی گوناگون، به حوزه‌های متفاوتی پرداخته‌اند. با این وجود، پژوهشگران براساس مرکز علمی - تحصیلی یا پژوهشی خود، در ۱۲ دسته قرار گرفته‌اند (شکل ۲). پژوهشگران مشغول به تدریس و تحقیق در حوزه علمیه و غیرمستقر در سایر مراکز علمی در ردیف (۱) و

پژوهشگرانی که وابسته به مرکز خاصی نبوده و در حوزه علمیه نیز مستقر و مشغول تحقیق یا تدریس نیستند در ردیف (۱۲) قرار گرفتند. شکل (۲) نشان می‌دهد که بدنه حوزه علمیه قم آشنایی چندانی با فلسفه ویتگنشتاین نداشته و فقط نخبگان حوزوی که در تعامل با محیط دانشگاهی و علوم مدرن هستند، به این بحث توجه کرده‌اند. همچنین از میان این ۱۲ مرکز، فقط ۵ مرکز اصالتاً حوزوی (ردیف ۱، ۳، ۵، ۶، ۸) بوده که ۴۹٪ آثار را به خود اختصاص داده‌اند و مابقی آثار خارج از مجموعه‌های حوزوی منتشر شده است.

ردیف	مرکز علمی	فراوانی آثار	درصد فراوانی آثار	فراوانی افراد
۱	حوزه علمیه قم	۱۱	۲۱٪	۲
۲	دانشگاه تهران	۱۱	۲۱٪	۲
۳	مؤسسه امام خمینی	۵	۱۰٪	۱
۴	دانشگاه قم	۴	۸٪	۳
۵	پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی	۴	۸٪	۱
۶	دانشگاه باقرالعلوم	۳	۶٪	۳
۷	مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	۲	۴٪	۱
۸	دانشگاه مفید	۲	۴٪	۱
۹	دانشگاه صنعتی امیرکبیر	۲	۴٪	۱
۱۰	دانشگاه شهید بهشتی	۱	۲٪	۱
۱۱	پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM)	۱	۲٪	۱
۱۲	غیروابسته به سازمان	۶	۱۲٪	۱
	مجموع آثار	۵۲	۱۰۰٪	۱۸

جدول ۱: تعلق سازمانی اندیشمندان و تعداد آثار منتشرشده

۳. قالب آثار

مقالات علمی - پژوهشی بیشترین میزان (۴۴٪) و کتاب‌های تألیفی نیز ۱۷٪ آثار را شامل می‌شوند که نشانگر سطح علمی بالای آثار است. در مقابل، حجم مقالات غیرپژوهشی و آثار ترجمه‌ای نیز بالاست (۳۳٪) و نشان می‌دهد بخش مهمی از آثار صرفاً به ترویج فلسفه ویتگنشتاین پرداخته‌اند. سهم پایین پایان‌نامه‌ها (۶٪) نیز نشانگر دغدغه کمتر مراکز علمی و آموزشی درباره فلسفه ویتگنشتاین است.

مقاله		پایان نامه		کتاب		درسگفتار	قالب اثر
علمی - ترویجی	علمی - تخصصی	ترجمه	سایر	دکتری	ارشد		
۲	۷	۲	۲	۱	۲	۹	۲
٪۴	٪۱۳	٪۴	٪۴	٪۲	٪۴	٪۱۷	٪۴

جدول ۲: قالب آثار

۴. دسته بندی پژوهشگران

۱۵ تن (۸۳٪) از پژوهشگران عضو هیأت علمی مراکز علمی یا استاد حوزه علمیه بوده و فقط ۱۷٪ طلبه یا دانشجو هستند. با توجه به وزن بالای استادان و اعضای هیأت علمی، قاعدتاً کیفیت آثار باید وضعیت مطلوبی داشته باشد.

نوع پژوهشگر	فراوانی	درصد فراوانی
هیأت علمی / استاد حوزه	۱۵	٪۸۳
طلبه / دانشجو	۳	٪۱۷

جدول ۳: فراوانی پژوهشگران

۵. نقش پژوهشگران

۸۱٪ از آثار به صورت فردی و غیرمشترک منتشر گردیده و فقط ۲۰٪ آثار به صورت مشترک نوشته شده که در ۸٪ این آثار نیز پژوهشگران حوزوی نویسنده اصلی بوده اند. این موضوع نشانگر تمرکز و اهتمام بیشتر نویسندگان آثار به موضوع بحث و در نتیجه، شاخصی برای کیفیت بالای آثار است.

نقش پژوهشگر	فراوانی	درصد فراوانی
مشترک	۶	٪۱۲
	۴	٪۸
غیرمشترک	۳۲	٪۸۱

جدول ۴: نقش پژوهشگران

۶. تعداد آثار افراد

حجم آثار اندیشمندان نسبت به یکدیگر متفاوت است؛ برخی از آنان در آثار متعدد و به صورتی مفصل به بحث پرداخته اند، اما ۳۹٪ از پژوهشگران به صورت تک مقاله و در موضوع محدودی بحث کرده اند که این موضوع می تواند شاخصی بر نبود دغدغه مندی یا عدم امتداد پژوهش ها باشد.

تعداد اثر	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۸
فراوانی افراد	۷	۴	۱	۱	۲	۲	۱
درصد فراوانی	۳۹٪	۲۲٪	۶٪	۶٪	۱۱٪	۱۱٪	۶٪

جدول ۵: توزیع فراوانی افراد براساس تعداد اثر

انواع مواجهه حوزویان با فلسفه ویتگنشتاین

طبق بررسی صورت‌گرفته، برخی از آثار صرفاً مباحث ویتگنشتاین را شرح و تفسیر کرده و برخی آن را نقد نموده‌اند. دسته دیگر نیز به تطبیق و مقایسه دیدگاه‌های وی با حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی پرداخته‌اند. در مجموع، آثار در چهار دسته اصلی و ذیل هریک از آنها نیز دسته‌بندی‌های متعددی ارائه می‌شود (البته این دسته‌بندی مؤلف‌محور نبوده و ممکن است یک پژوهشگر به لحاظ آثار متعدد، در دو یا چند دسته قرار گیرد) (شکل ۷).

نوع مواجهه	شرح و تفسیر	نقد	مقایسه و تطبیق با:			
			مباحث اصول فقه	منطق و فلسفه اسلامی	دلالت‌های اجتماعی	فقه
فراوانی	۲۶	۱۱	۹	۳	۲	۱
درصد فراوانی	۵۰٪	۲۱٪	۱۷٪	۶٪	۴٪	۲٪

جدول ۶: نوع و میزان مواجهه حوزویان با فلسفه ویتگنشتاین

الف. شرح و بسط فلسفه تحلیلی و فلسفه ویتگنشتاین

این دسته که بیشترین حجم آثار (۵۰٪) را شامل می‌شود، بدون هرگونه نقد یا مقایسه، به تقریری از نظریات ویتگنشتاین در دو شاخه ترجمه و تألیف اکتفا کرده‌اند. برخی از این آثار به‌طور مستقل، به مباحث ویتگنشتاین می‌پردازد؛ اما برخی دیگر نظریات وی را در قالب شرح فلسفه تحلیلی بیان می‌دارد. برای نمونه، مصطفی ملکیان شاید تأثیرپذیرترین فارغ‌التحصیل حوزه از فلسفه تحلیلی و ویتگنشتاین باشد که نقش مهم، ولی غیرمستقیمی در ورود اندیشه‌های ویتگنشتاین به ایران داشته و در بسیاری از ترجمه‌ها و آثار مرتبط، نام و نقش وی مشاهده می‌شود. به اعتقاد برخی، «... بدون تأثیر ملکیان، بسیاری از آثار خوب، از جمله درباره ویتگنشتاین، (در ایران) پدید نمی‌آمد» (حسینی، ۱۳۸۶).

ملکیان ویتگنشتاین متقدم و متأخر را به‌مثابه دو انسان کاملاً متفاوت و غیرهمانند می‌داند که اولی خاستگاه معضلات فلسفی را استعمال زبان عرفی در فلسفه، و دومی فاصله گرفتن فلسفه از زبان عرفی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۳-۲۵). وی تلاش دارد تا با مقایسه فلسفه تحلیلی با سایر رویکردهای فلسفی، به‌ویژه فلسفه ارسطویی، نشان دهد که بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی، از منظر فیلسوف تحلیلی، از تنگنایهای تحمیلی زبان بر

انسان نشئت گرفته است (همان، ص ۱۰۲). وی فلسفه تحلیلی را پذیرفته و در تحلیل موضوعات گوناگون، از جمله انسان‌شناسی فلسفی آن را به کار می‌بندد و به صراحت، دیدگاه انسان‌شناختی ویتگنشتاین و انکار ذاتمندی اشیا را می‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۸۹ ب، ص ۳).

بسیاری از آثار دیدگاه ویتگنشتاین را با دیگر فلاسفه غربی مقایسه می‌کنند؛ از جمله مهدی حسین‌زاده یزدی با مسئله‌های کانتی سراغ فلسفه ویتگنشتاین رفته و با بررسی «سوپرکتویسم» براساس تفسیرهای متعدد از دیدگاه ویتگنشتاین، تفاوت‌ها و شباهت‌های مهمی را میان آن دو مطرح می‌کند و گرچه به نقد فلسفه ویتگنشتاین نمی‌پردازد، اما به فهم بهتر و نسبت آن با فلسفه کانت کمک می‌کند. به اعتقاد وی، فلسفه ویتگنشتاین متقدم، هم «ابزکتیو» و هم «سوپرکتیو» و «سوژه» ویتگنشتاینی، هم منفعل صرف و فاقد مقولات پیشینی و هم عاجز از فراروی از ساختار تحمیل‌شده زبانی بوده و دستیابی به «نومن»ی خارج از این ساختار، ناممکن است (حسین‌زاده یزدی و احمدی افرنجامی، ۱۳۹۱ الف).

علی‌رغم شباهت ویتگنشتاین و کانت در بهره‌گیری از «سوژه استعلایی» و پرداختن به نقد، ویتگنشتاین «سوژه» را مرز جهان و شرط ضروری برای تصویرگری می‌داند (همان، ص ۹) و به نقد ذات زبان به مثابه خاستگاه مسائل فلسفی می‌پردازد (حسین‌زاده یزدی و احمدی افرنجامی، ۱۳۹۱ ب). به اعتقاد حسین‌زاده، ویتگنشتاین متقدم به عنوان یک واقعگرا، زبان را تعیین‌یافته ساختار واقعیت می‌بیند؛ اما ویتگنشتاین متأخر زبان را تعیین‌بخش منظر ما از واقعیت می‌داند (همان، ص ۹ و ۳).

پرداختن به پدیدارها و حذف «نومن» از فلسفه، و دسترس‌پذیری ذات جهان پدیداری (همان، ص ۷) نیز تفاوت‌های مهم ویتگنشتاین با کانت است. حسین‌زاده تلاش دارد تا براساس دیدگاه ایلهام دیلمن، به نفی رئالیسم و ایده‌الیسم زبانی از ویتگنشتاین متأخر و نحوه جمع میان این دو توسط وی بپردازد (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳؛ همو، ۱۳۹۴).

عسگر دیرباز و مجتبی تصدیقی شاهرضایی در تک‌مقاله‌ای مشترک، در جست‌وجوی قرابت ریشه‌های دو فلسفه قاره‌ای و تحلیلی به واسطه ارتباط هوسرل و فرگه و نزدیکی ویتگنشتاین به فلسفه قاره‌ای (دیرباز و تصدیقی شاهرضایی، ۱۳۹۸)، «صورت زندگی» را همچون مفهوم «زیست‌جهان» هوسرلی، امری داده شده، مطلق، تردیدناپذیر، مبنای همه صورت‌های زبانی و زندگی متکثر و مقوم زبان می‌دانند که به صورت توافقی ناخودآگاه میان افراد پذیرفته می‌شود (همان، ص ۱۰-۱۳). ایشان این تفسیر از صورت زندگی را نجات‌دهنده دیدگاه ویتگنشتاین از غلتیدن به ورطه نسبی‌گرایی می‌دانند (همان، ص ۱۴).

اما اثر یادشده این سؤالات را بی‌پاسخ می‌گذارد که «صورت زندگی» یا «زیست‌جهان» - بر فرض که دیدگاه ویتگنشتاین را از نسبی‌گرایی نجات دهد - چگونه امری است؟ و معنای توافقی بودن آن چیست؟ آیا همان‌گونه که از برخی تعابیر مقاله مذکور برداشت می‌شود، امری موهوم، ظلمانی و نامعلوم است که بدون هرگونه توجیهی از آن

تبعیت می‌کنیم؟ منشأ و مبدأ این امر مبهم چیست؟ مناسب بود نویسندگان مقاله، به‌عنوان اندیشمند حوزوی، از منظر مبدأشناسی هستی، آن را نقد کنند؛ امری که به نظر می‌رسد جایگاه وحی و امکان ارتباط انسان با مبدأ هستی را انکار می‌نماید و انسان را در نهایت، در برهوت ظلمت و پوچی رها می‌سازد.

محمدعلی عبداللهی نیز با طرح چرایی مسئله بودن زبان برای ویتگنشتاین، با ادبیات هایدگری - البته این ادبیات احتمالاً مرتبط با نویسنده مسئول مقاله است که رویکردی هایدگری دارد - معتقد است: ویتگنشتاین نیز با دغدغه حیرت از وجود و هستی رازآمیز، سراغ زبان رفته و این مسئله سرآغاز و روح فکر و فلسفه اوست (عبداللهی و جابری، ۱۳۹۸).

وی در آثار دیگری به تعریف «زبان خصوصی» و نتایج معرفت‌شناختی آن در دیدگاه ویتگنشتاین (شکاکیت معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی «سولپسیزم») پرداخته و انکار زبان خصوصی را، هم راه نجات از این نوع شکاکیت و سبب همه‌فهم بودن معنای واژه‌ها و عبارات، هم وسیله نقد تمام سنت‌های فلسفی گذشته و هم منحل‌کننده معضل فلسفی وجود اذهان دیگر می‌داند (عبداللهی، ۱۳۹۳؛ عبداللهی و فرهانیان، ۱۳۹۰). عبداللهی انکار زبان خصوصی توسط ویتگنشتاین را رهیافتی مناسب برای حل برخی معضلات فلسفی می‌شمارد.

اما در نگاه علیرضا قائمی‌نیا، فلسفه ویتگنشتاین خط اصلی گرایش «فلسفه علیه فلسفه» و عاملی اساسی در شکل‌گیری «حلقه وین» و فلسفه تحلیلی است (قائمی‌نیا، ۱۳۷۲ب). وی پنج تفاوت اساسی میان فلسفه ویتگنشتاین متقدم و متأخر شناسایی می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۷۲الف).

او در بحث «انکار معنا» با مقایسه تقریر کرییکی از دیدگاه ویتگنشتاین با دیدگاه کوبین، معتقد است: تقریر کرییکی برخلاف دیگر شارحان ویتگنشتاین، مستلزم پذیرش شکاکیت معناشناختی توسط ویتگنشتاین است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۵). طبق تقریر کرییکی، هم کوبین و هم ویتگنشتاین به‌دنبال یافتن صورتی طبیعی از معنا بوده و تصور معنا به‌مثابه امری مجرد و ذهنی را کنار نهاده‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲).

این مقایسه‌های فراوان میان ویتگنشتاین با دیگر فلاسفه غربی در حالی است که بجز چند اثر معدود که ذکر خواهیم کرد، مقایسه‌چندانی میان ویتگنشتاین و فلاسفه اسلامی صورت نگرفته است و می‌توان چنین خلأی را در پژوهش‌ها کاملاً مشاهده کرد. همچنین حجم بالایی این دسته از آثار نشان می‌دهد که پژوهشگران حوزوی بیش از نقد فلسفه ویتگنشتاین به ترویج و شرح آن پرداخته‌اند که با توجه به اهداف حوزه علمیه، شاید لازم باشد تجدیدنظری در این رویه صورت گیرد و دست‌کم بیشتر نظریات وی نیز نقد شود.

ب. نقد فلسفه ویتگنشتاین

بعد از دسته اول، آثار انتقادی به‌لحاظ تعداد، بیشترین میزان (۲۱٪) را به خود اختصاص داده است که می‌تواند شاخصی برای مطلوبیت نسبی موضوعات باشد؛ هرچند حجم آثار دسته اول بیش از دو برابر این دسته است. نقدها

نیز از منظرهای گوناگون زبان‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی صورت می‌گیرد. این دسته به لحاظ ساختار بحث، به دو دسته قابل تقسیم است:

دسته اول بیشتر به شرح دیدگاه‌های ویتگنشتاین می‌پردازند؛ اما ضمن آن، نقدهایی را نیز به آن وارد می‌کنند؛ مثلاً *ابوالفضل ساجدی* ضمن ترجمه کتاب *فلسفه زبان دینی دان استیور*، ادعای ویتگنشتاین درباره عدم امکان دستیابی به هرگونه مفهوم مشترک، معیار صدق و داوری میان بازی‌های گوناگون زبانی و نیز غیرمعرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی را خلاف واقع و خودنقض‌کننده (self-contradictory) می‌داند (ساجدی، ۱۳۸۴). ساجدی در دو اثر دیگر، هم دو نظریه معنایی ویتگنشتاین و هم دیدگاه پیروان وی را به تفصیل، شرح و نقد می‌کند (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۵۱-۷۲؛ هومو، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۸۶) و در هستی‌شناسی معنا، «نظریه کاربردی معنا» را نابسند و مبتلا به اشکالات متعدد رویکرد رفتاری معنا می‌داند (ساجدی، ۱۳۹۰).

رضا بخشایش در کنار ترجمه و شرح فلسفه ویتگنشتاین، «نظریه تصویری معنا» را محدود و غیرشامل بر بسیاری از مسائل مهم اخلاقی، دینی، ارزشی و هنری می‌بیند (بخشایش، ۱۳۷۹). وی ضدیت ویتگنشتاین با نظریه‌پردازی و توصیف کلی پدیدارها را رد کرده (همان، ص ۲۹)، دیدگاه وی درباره متافیزیک و فلسفه را نیز، یا منجر به نوعی تقلیل مسائل آن به مسائل این‌جهانی می‌داند یا در نهایت، با ورود به بحث امر رازورزانه، این مسائل را با درآمیختن با یک دین آسمانی، حل می‌کند (همان، ص ۳۰). بخشایش نظریات ویتگنشتاین و رویکردهای تحلیلی را نه «فلسفه»، بلکه بحث‌هایی منطقی می‌داند که «منطق تحلیلی» تعبیری مناسب برای آن است (همان). میرسعید موسوی کریمی با شرح مفاهیم «درون‌نگری»، «شرط معناداری» و «استدلال پیروی از قاعده» رد امکان زبان خصوصی، به‌مثابه مهم‌ترین مباحث ویتگنشتاین دوم را مبتنی بر برداشتی واقع‌گرایانه از معنا می‌داند (موسوی کریمی و حسن‌بیک‌زاده، ۲۰۱۵). وی «نظریه تصویری و کاربردی معنا» را مطرح و در خصوص معناداری گزاره‌های دینی نقد می‌کند (موسوی کریمی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵-۱۲۵ و ۱۴۴-۱۶۴).

جواد رقیوی نیز با ارائه تحلیلی از زمینه‌های نظریات ویتگنشتاین و ارتباط آن با منطق *راسل*، از منظری معرفت‌شناختی آن را نقد می‌کند. به اعتقاد وی، برخلاف «نظریه تصویری»، زبان تصویر صور ذهنی و به عبارت دیگر، تصویر تصویر جهان است و ویتگنشتاین صرفاً به تکرار مبهم دیدگاه‌های معرفت‌شناختی قرون وسطا می‌پردازد (رقیوی، ۱۳۸۶). وی ملازمه‌ای میان ارتباط خاص تصویر و ارتباط اشیا در خارج به صورتی که ویتگنشتاین ادعا می‌کند، نمی‌بیند (همان) و برخی از نقدهای ساجدی را تکرار می‌نماید (همان، ص ۱۲).

دسته دوم از آثار انتقادی صرفاً با دغدغه نقد دیدگاه ویتگنشتاین، با توضیحی مقدماتی از نظریات وی، بحث کرده‌اند.

برای مثال، محسن قمی «نظریه بازی‌های زبانی» را از منظر تأثیرات آن بر *لیوتار* نقد می‌کند. وی «نظریه نفی فراروایت‌ها» را مبتنی بر «نظریه بازی‌های زبانی» و مبتلا به اشکالات آن، یعنی خودنقض‌کنندگی می‌داند (قمی،

(۱۳۸۴). قمی نظریه ویتگنشتاین را خلاف فهم انسان و مبتلا به نسبی‌گرایی لاعلاج دانسته (همان، ص ۲۲)، برخلاف وی، کاربرد را تعیین‌بخش معنا نمی‌انگارد و زبان را نیز امری پویا و قابل رشد می‌داند (همان، ص ۲۳). به اعتقاد قمی، لیونار به تبع ویتگنشتاین، به نفی ذات و هویت معرفتی از زبان و به تبع آن، نفی کاربرد معرفتی عقل معتقد است. در نتیجه، حقیقت را تحمیلی دانسته، بدون پاسخ‌گویی به تناقضات نظریه خود، تمام پایگاه‌های ممکن برای فراوانیت‌ها را تخریب می‌کند (همان، ص ۲۵-۲۷).

عبدالله محمدی با طرح پرسش‌های فراوانی که «نظریه کاربردی معنا» بی‌پاسخ رها می‌کند، از منظر مباحث الفاظ و معناشناسی، به نقدهایی در خصوص وضع الفاظ و چرایی تفاوت آنها نقش کاربرد در تعیین یا کشف معنا، دایره شمول لفظ، مراد از معنا و نقش قصد متکلم در آن، امکان مقایسه بازی‌های زبانی، ابهام در مرز میان بازی‌ها و بازی‌های درون یک بازی، انکار ناموجه وجه مشترک میان بازی‌ها، تشبیه زبان به بازی و خودشمولی و خلاف واقع بودن این نظریه مطرح می‌کند (محمدی، ۱۳۹۸ الف). در مقابل، کاربرد را کاشف و نه موجد معنا؛ زبان را نوعی قرارداد برای انتقال معنا؛ و رابطه لفظ و معنا را نیز قراردادی می‌داند، هرچند پیش از هر قراردادی باید میان افراد، ادراک مشترک غیرقراردادی باشد (همان، ص ۲۰).

جالب آنکه محمدی در نقطه مقابل نظر دیرباز و شاهرضایی، مفهوم «جهان‌تصویر» ویتگنشتاین را از زمینه‌های نسبی‌گرایی اندیشه وی می‌داند (محمدی، ۱۳۹۸ ب). به اعتقاد وی، ویتگنشتاین میان زبان و مفهوم خلط کرده است و فرض وی درباره نادرستی گزاره‌های منطق و ریاضیات نیز منجر به تناقض می‌شود (محمدی، ۱۳۹۹). صدق گزاره‌های بدیهی که ویتگنشتاین منکر آن است نیز از طریق علم حضوری ثابت می‌شود، نه استدلال (همان). در مجموع، خودشمولی، تناقض درونی، خلاف واقع و وجدان بودن، از نقدهای مشترکی است که بسیاری از آثار بیان داشته‌اند. این نقدها بیشتر به تناقضات درونی نظریه ویتگنشتاین می‌پردازد و نقدها و پاسخ‌های حلی و ایجابی به آن کمتر مشاهده می‌شود. همچنین اندیشمندان غربی نیز به بسیاری از نقدهای ذکرشده پرداخته‌اند. به همین سبب، می‌توان گفت: نقدها منبعث از مواجهه دستگاه فلسفه اسلامی نیست و اساساً به سطح مواجهه فلسفی نمی‌انجامد، بلکه در سطح مباحث الفاظ، منطق و در نهایت، معرفت‌شناسی صورت گرفته است. بدین لحاظ، فقدان یک نظریه منسجم فلسفی در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین و نقد بنیادهای هستی‌شناسانه آن با توجه به ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در مباحث علم و عالم و اتصال به معنا و ارتباطی که می‌توان با زبان برقرار کرد، کاملاً حس می‌شود.

ج. پژوهش‌های تطبیقی و مقایسه‌ای

این دسته از آثار به تطبیق و مقایسه نظریات ویتگنشتاین با برخی مباحث علوم گوناگون اسلامی، از جمله مباحث الفاظ اصول فقه و منطق و فلسفه اسلامی پرداخته‌اند:

یک. مقایسه با منطق و فلسفه اسلامی

به اعتقاد مهدی حائری یزدی، بحث «معناشناسی» (semantics) فلسفه غرب در منطق اسلامی مطرح بوده و فارابی با عنوان *شرح العبارة و ابن سینا در الحدود* به تفصیل وارد این بحث شده و در *الاشارات* نیز دیدگاه‌های فرفوربوس در بحث صناعات خمس را که به معناشناسی شباهت دارد، بررسی و نقد کرده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۵). حائری یزدی به مقایسه نظریات ویتگنشتاین با فلسفه اسلامی در قالب تبیین فلسفه تحلیلی نیز پرداخته و «نظریه تصویری» ویتگنشتاین را در شباهت با عرفان دیده و مفهوم «صورت تصویری» (pictorial form) که ویتگنشتاین آن را قالبی غیرقابل بیان در زبان و فقط امری قابل مشاهده می‌داند شبیه حقایق عرفانی دانسته که صرفاً با علم حضوری قابل مشاهده است و نه از سنخ علم حصولی و نه قابل بیان با زبان (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۵۵).

به اعتقاد وی، مراد ویتگنشتاین از حضوری بودن رابطه میان لفظ و معنا، همان علم حضوری منظور فلاسفه اسلامی است (همان، ص ۶۱). وی در دفاع از دیدگاه ویتگنشتاین استدلال می‌کند که اگر رابطه اتحادی میان لفظ و معنا، قابل تلفظ باشد و بخواهیم بیان کنیم، مستلزم تسلسل است (همان، ص ۵۸) و این دیدگاه با دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره رابطه صورت ذهنی (ماهیت) و حقایق عینی (وجود) قابل مقایسه است (همان، ص ۶۰).

حائری یزدی همچنین تفکیک ویتگنشتاین میان دو نوع علم خصوصی و عمومی را که منتج به دو نوع زبان خصوصی و زبان عمومی می‌شود، منطبق با تفکیک فلاسفه اسلامی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵-۳۳۷).

اما این برداشت‌ها از جهاتی قابل تأمل است: آیا واقعاً منظور ویتگنشتاین از «حضوری بودن صورت تصویری» همان مراد عرفا و فلاسفه اسلامی از علم حضوری است؟ آیا بحث معلوم بالذات و معلوم بالعرض قابل قیاس با مبحث زبان خصوصی و عمومی ویتگنشتاین است؟ شاید مشابهت میان این نظریات، ظاهری باشد و این مقایسه نگاه دقیق‌تری را بطلبد.

ابوالفضل کیاشمشکی نیز با نسبت‌سنجی نظریه معنای علامه طباطبائی با نظریه‌های مغرب‌زمین، نظریه معنای علامه در حوزه اعتباریات مابعدالاجتماع را بسیار شبیه نظریه کاربردی معنای ویتگنشتاین می‌داند؛ زیرا هر دوی آنان این‌گونه مفاهیم اعتباری را شکل گرفته در بستر اجتماع، مبتنی بر نیازهای جامعه، در حال دگرگونی و متفاوت در جوامع گوناگون می‌دانند (کیاشمشکی و هاشمی، ۱۳۹۱)؛ با این تفاوت که نظریه کاربردی ارتباط خود با جهان واقع را بکلی قطع کرده، هرگونه واقعیت فرازبانی را نفی می‌کند. اما علامه نیاز و کاربرد را که مفاهیم اعتباری مابعدالاجتماع مبتنی بر آن است، بریده از واقع ندانسته و برای ایشان، واقع اصالت دارد و ذهن و زبان نیز تا زمانی کارایی دارند که مرتبط با واقع باشند (همان، ص ۲۳). همچنین علامه

برخلاف وی‌تگنشتاین، قائل به شناخت مشارکتی نیست و با رویکرد فردگرایانه به شناخت، فاعل شناسا را در شناخت واقعیت، بی‌نیاز از دیگران و جامعه می‌داند (همان).

دو. مقایسه فلسفه وی‌تگنشتاین با مباحث اصول فقه

جدی‌ترین مواجهه حوزویان با اندیشه‌های وی‌تگنشتاین، مقایسه و تطبیق آن با مباحث الفاظ اصول فقه است که تلاش می‌شود تا از ظرفیت‌های نظریات وی بهره‌بردار و ظرفیت‌های نهفته مباحث اصولی نیز در مقایسه با دیدگاه‌های وی‌تگنشتاین آشکار شود، ضمن آنکه گاهی این مواجهه به نقادی نیز کشیده می‌شود. فرد شاخص این دسته صادق‌آملی لاریجانی است که علاوه بر تألیفات متعدد، الهام‌بخش افرادی همچون محمدعلی عبداللهی و محمود مروارید بوده است. وی به ترجمه، تألیف و تقریر فلسفه تحلیلی پرداخته و گرچه کمتر به صورت مستقیم به وی‌تگنشتاین می‌پردازد، اما بسیاری از مباحث وی در این حوزه، ریشه در اندیشه‌های وی‌تگنشتاین دارد. وی شباهت‌های فراوانی میان فلسفه تحلیلی و اصول فقه و نیز ضرورت تعامل دوسویه این دو می‌بیند و در این زمینه، چهارده بحث مهم مشترک میان فلسفه تحلیلی و علم اصول، از جمله بحث «فعال‌گفتاری و حقایق نهادی» (institutional facts) جان سرل را شرح می‌دهد که در امتداد اندیشه‌های وی‌تگنشتاین قرار دارد (آملی لاریجانی، ۱۳۸۱).

به باور ایشان، بسیاری از مباحث علمای اصولی در حوزه زبان، عمیق‌تر و مقدم بر مباحث فلاسفه غربی است (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴ الف)؛ اما عدم نسبت‌سنجی پژوهش‌های حوزوی با مباحث دیگران، سبب بی‌اطلاعی دیگران از این معارف حوزوی شده و آشنایی طلاب با دیدگاه‌های غربی به غنای مباحث و شکل‌گیری کارهای تطبیقی می‌انجامد (آملی لاریجانی، ۱۳۸۰).

طرح فلسفه علم اصول که تحولی در حوزه پژوهش‌های اصولی به‌شمار می‌آید نیز در جهت ضرورت پرداختن به فلسفه تحلیلی و فلسفه‌های زبان غربی بوده (آملی لاریجانی، ۱۳۸۵؛ همو ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶) و ایشان در این بحث، به دنبال مقایسه این فلسفه‌ها با دیدگاه‌های اصولیان است؛ همچنان‌که در کنار نظریات گوناگون، نظریه «حقایق نهادی» جان سرل را نیز مطرح نموده و این نظریه را بسیار شبیه نظریه محقق عراقی در این زمینه و بحث «اعتبارات عمومی عقلایی» مطرح در اصول می‌داند (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

به اعتقاد آملی لاریجانی، مباحث «نظریه فعال‌گفتاری» که نخستین‌بار توسط وی‌تگنشتاین مطرح شد (آملی لاریجانی، ۱۳۱)، در نظریات اصولیان نیز با عناوینی دیگر مطرح بوده است. وی از مفهوم «فعال‌گفتاری» برای موضوعات متعددی، همچون اثبات برهان‌پذیری اعتباریات و رد نظریه علامه طباطبائی و شهید مطهری بهره می‌برد (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴ ب).

محمد علی عبداللهی نیز که رساله دکتری خود را با مشاوره *آملی لاریجانی* نگاشته و کتاب *افعال گفتاری* را ترجمه کرده است، در طبقه بندی افعال گفتاری، با مقایسه دیدگاه فیلسوفان تحلیلی و به ویژه *سرل* با دیدگاه اصولیان، نتیجه می گیرد که اصولیان و فیلسوفان تحلیلی متفق اند که افعال گفتاری گوناگون بر پایه توانایی های ذهن در عرضه واقعیت استوار است؛ اما عالمان اصولی افعال گفتاری را در دو دسته کلی اخباری و انشایی جای داده اند و تقسیم پنج گانه *سرل* نیز در این دسته بندی کلی جای می گیرد (عبداللهی، ۱۳۸۴ ب).

به اعتقاد عبداللهی که نقش بنیادین ویتگنشتاین در شکل گیری «نظریه افعال گفتاری» را برجسته می کند (عبداللهی، ۱۳۸۴ الف)، هر نوع ارتباط زبانی از سنخ فعل گفتاری است و فیلسوف زبان و عالم اصولی باید توجه خود را به تبیین و کشف قوانین و قواعد عام زبان، به ویژه قواعد مربوط به استعمال معطوف کند (عبداللهی، ۱۳۹۱). ریشه این دیدگاه «نظریه کاربردی» ویتگنشتاین است. اما ایشان که این نظریه را پذیرفته و برای عالمان اصولی تجویز می کند، باید به این سؤال پاسخ دهد که آیا به مبانی و لوازم معرفت شناختی و هستی شناختی آن نیز پایبند است یا خیر؟ به ویژه آنکه به اعتقاد برخی، «نظریه استعمالی» ویتگنشتاین مبتنی بر تقدم عمل و اراده بر معرفت است (حسین زاده یزدی، ۱۳۹۳) که نتیجه آن بر ساخته بودن و انکار ذات انگاری معناست و اگر به آن پایبند نیست، چگونه این نظریه را بدون التزام به مبانی آن می پذیرد؟

با توجه به خلاً نظریه فلسفی اسلامی - که به آن اشاره شد - به نظر می رسد این دسته از آثار که به صورت جدی تلاش دارند تا از نظریات ویتگنشتاین در مباحث فقهی و اصولی بهره برداری کنند، بدون اتکا به یک نظریه فلسفی که بنیادهای فلسفی مباحث الفاظ و اصول فقه را مستحکم کند، دچار آسیب های گوناگون شده اند و همان گونه که دیدگاه عبداللهی نشان داد، با توجه به سیال بودن مباحث زبانی، مستعد غلتیدن به ورطه نسبی گرایی هستند.

مجتبی رستمی کیا نیز با راهنمایی عبداللهی، در پایان نامه ارشد خود، تلاش دارد تا قرابت های گفتمانی موجود میان فیلسوفان زبان متعارف و عالمان اصولی را برجسته نماید (رستمی کیا، ۱۳۹۴).

مصطفی ملکیان نیز با ارائه فهرستی از دانش های گوناگون غربی حوزه زبان و نیز مباحث اصولی تلاش دارد تا جایگاه این مباحث را در میان آن دانش ها مشخص کند که بسیاری از این مباحث در قبال نظریات ویتگنشتاین قرار می گیرند. وی ویتگنشتاین متقدم و ویتگنشتاین متأخر را نماینده اصلی دو فلسفه ضد هم، یعنی «فلسفه تحلیلی» و «فلسفه زبانی» می داند (ملکیان، ۱۳۸۴).

به اعتقاد مهدی حائری یزدی نیز مباحث الفاظ علم اصول در مواجهه با فلسفه تحلیلی غرب، جایگاه والایی دارد و بعکس نگاه غالبی که می خواهد با کار بست یافته های فلسفه تحلیلی، تحولی در مباحث اصولی بیافریند، این فیلسوفان غربی هستند که در حل مسائل خود و برای تحول و تکامل علوم خود، نیازمند مباحث اصولی هستند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۲).

وی نظریه کاربردی ویتگنشتاین که معنا را صرفاً وابسته به استعمال می‌داند، عین نظریه آخوند خراسانی مبنی بر وابستگی معانی اسمی و حرفی به استعمال در جمله می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱).
در خصوص این دسته از آثار، با توجه به آسیب‌های مشهود، اتکای علم اصول به بنیادهای فلسفی و پشتیبانی از سوی فلسفه اسلامی در مباحث معنا و زبان ضروری به نظر می‌رسد.

سه. مقایسه دیدگاه ویتگنشتاین با فقه

علی محمد فرهادزاده در کاری متفاوت، با مشارکت سیدجعفری، در مقایسه «عرف خاص فقهاتی» و «صورت حیات ویتگنشتاینی»، هر دو را فرایندی تدریجی می‌دانند که از جنبه عمومی و جمعی برخوردار بوده، شامل عادات‌های فردی نمی‌شوند و از نوعی آگاهی ارتكازی مستقر در فرهنگ برخوردارند (فرهادزاده و سیدجعفری، ۱۳۹۸). با این حال، نظریه ویتگنشتاین با توجه به پویایی قواعد بازی و مشاهده بالفعل قواعد در کاربست‌ها، ذاتاً نسبی‌گراست، اما عرف خاص فقهاتی شرایطی را برای تفکیک عرف صحیح و شرعی از عرف غیرشرعی بیان می‌دارد (همان). مؤلفان سعی دارند تا به‌نحوی نسبی‌گرایی را از چهره نظریه ویتگنشتاین بزدایند و تألیفی میان دو مفهوم یادشده برقرار سازند (همان، ص ۹).

به نظر می‌رسد با توجه به تفاوت‌های بنیادین میان دیدگاه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و معناشناختی ویتگنشتاین با مباحث اسلامی و به‌ویژه تعبد فقهی، این سنخ از مقایسه‌ها - که البته بیش از یک اثر نبوده - نیز مانند دسته پیشین، در معرض گرفتار شدن در لوازم معرفتی نظریه ویتگنشتاین باشند و بدون تکیه بر مبانی مستحکم فلسفی، امکان دفاع از مدعیات فقهی را از بین ببرند.

د. پیگیری دلالت‌های اجتماعی فلسفه ویتگنشتاین

دسته معدودی از آثار (۴٪) نیز به نتایج و دلالت‌های دیدگاه‌های ویتگنشتاین در علوم اجتماعی از مجرای نظریه پیتر وینچ پرداخته‌اند:

ابوالفضل کیشمشکی در مقاله‌ای مشترک، معتقد است: وینچ با تأثیرپذیری از نظریه «بازی‌های زبانی»، فهم روابط اجتماعی انسان را در گرو مهارت یافتن در قواعد تثبیت‌شده جامعه دانسته، روابط اجتماعی را بیان ایده‌هایی درباره واقعیت می‌پندارد که از طریق زبان بر ما عرضه می‌شود. بنابراین، علوم اجتماعی باید به فهم معانی زبانی بپردازد که مردم به جهان اجتماعی خود می‌دهند (کیشمشکی و انوری، ۱۳۹۶).

عیسی اسکندری لیری نیز در پایان‌نامه ارشد خود، به دلالت‌های «نظریه زبانی» ویتگنشتاین در اندیشه اجتماعی وینچ با تأکید بر دیدگاه محقق اصفهانی پرداخته و انتقاداتی نیز از منظر محقق اصفهانی به دیدگاه وینچ وارد دانسته است؛ از جمله: ابهام در مفاهیم اساسی، نسبیت، نادیده‌گرفتن فردیت، قطع ارتباط قواعد اجتماعی با واقعیت، عدم توجیه مفاهیم کلی، و وجود تناقض در اندیشه‌های وینچ (اسکندری لیری، ۱۳۹۱).

به نظر می‌رسد همان‌گونه که اسکندری نیز نشان داده است، مبحث «اعتبارات» که در نظریات محقق اصفهانی مطرح بوده و علامه طباطبائی از وجوه گوناگون معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و مباحث اجتماعی آن را بسط داده، محمل مناسبی برای تعامل میان «نظریه بازی‌های زبانی» از مجرای نظریات اجتماعی وینچ بوده و فلسفه اسلامی به برکت ابتکار علامه، ارتباط مناسبی با حوزه زبان، معانی اجتماعی و بخش پویا و سیال واقعیات انسانی برقرار کرده است؛ همان‌گونه که اندیشمندان حوزوی دیگری همچون قاسم ابراهیمی‌پور نیز به مقایسه ظرفیت‌های اندیشه علامه و وینچ پرداخته‌اند (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۰).

تحلیل و نتیجه‌گیری

یافته‌های توصیفی حاکی از رشد نسبتاً پایین و ناهمسان آثار حوزوی در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین بوده و مراکز علمی حوزوی خاصی به این موضوع نمی‌پردازند، بلکه پژوهشگران به صورت فردی به آن توجه کرده‌اند. حجم نسبتاً بالای مقالات پژوهشی و کتب تألیفی و سطح علمی بالای پژوهشگران و تمرکز آنان بر موضوع، نشان از کیفیت مطلوب پژوهش‌ها دارد؛ اما حجم بالای تک‌مقاله‌ها نشان از عدم امتداد و دغدغه‌مندی پژوهشگران آن دارد. ۵۰٪ آثار فلسفی ویتگنشتاین را شرح و تفسیر کرده‌اند که خود، در گسترش نظریات وی تأثیر وافری داشته و برخی از این آثار نیز بدون نقد بنیان‌های حقیقت‌ستیزانه و دین‌ستیزانه فلسفه ویتگنشتاین تألیف شده است. از این حیث، با توجه به رسالت‌های حوزه علمیه، شاید ضروری باشد که تجدیدنظری در این رویه صورت پذیرد. همچنین علی‌رغم مقایسه‌های فراوان میان ویتگنشتاین و دیگر فلاسفه غربی، مقایسه‌چندانی میان ویتگنشتاین و فلاسفه اسلامی صورت نگرفته و نقدهای واردشده بر فلسفه ویتگنشتاین نیز بیشتر برگرفته از اظهارات اندیشمندان غربی بوده و منبعث از مواجهه دستگاه فلسفه اسلامی نیست و اساساً این نقدها به سطح مواجهه فلسفی نمی‌انجامد، بلکه در سطح مباحث الفاظ، منطوق و یا معرفت‌شناسی صورت می‌گیرد. بدین لحاظ، فقدان یک نظریه منسجم فلسفی در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین و نقد بنیادهای هستی‌شناسانه آن با توجه به ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در مباحث علم و عالم و اتصال به معنا و ارتباطی که می‌توان با زبان برقرار کرد، کاملاً حس می‌شود. علاوه بر این، نقدها بیشتر پاسخ‌های نقضی به نظریه ویتگنشتاین است و پاسخ‌های ایجابی و حلی کمتر مشاهد می‌شود.

پژوهش‌های تطبیقی بستر مناسبی برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های دوسویه مباحث ویتگنشتاین و حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی فراهم می‌کند که در این بخش، مقایسه مباحث الفاظ اصول فقه با مباحث زبانی ویتگنشتاین برای بسط مباحث اصول فقه، مهم‌ترین نوع مواجهه حوزویان را شکل داده است. اما علی‌رغم امکان تعامل دوسویه این دو دیدگاه، این نوع مواجهه چون در سطح غیر فلسفی و سیال زبان صورت می‌گیرد، خطر گرفتار شدن در لوازم معرفتی نظریه ویتگنشتاین، همچون نسبی‌گرایی و تکثرگرایی را نشان می‌دهد. مقایسه با سایر علوم اسلامی نیز به‌صورتی پراکنده و ذکر برخی شباهت‌های ظاهری است که شاید در نگاه دقیق، آماج نقد قرار گیرد. با این وجود،

مقایسه مباحث ویتگنشتاین دوم با اعتباریات مطرح در نظریات اصولی و نظریه علامه طباطبائی نشان می‌دهد که این نظریه محملی مناسب برای تعامل فلسفه اسلامی با نظریه ویتگنشتاین است و زمینه ورود فلسفه اسلامی به مباحث زبان، معانی اجتماعی و سطح سیال واقعیات اجتماعی را فراهم می‌کند.

در مجموع می‌توان گفت: حوزه علمیه در مواجهه با فلسفه ویتگنشتاین که الهام‌بخش بسیاری از مکاتب و جریانات مدرن و پسامدرن بوده و در ستیزی آشکار با بنیادهای دین و هویت حوزه علمیه است، باید به‌صورت جدی‌تر وارد شود و این مواجهه باید در سطح بنیادی فلسفی و مباحث معناشناختی صورت پذیرد و سپس دلالت‌ها و امتداد این سطح از مباحث در حوزه الفاظ و اصول فقه پیگیری شود. این مسئله نشانگر خلأ اساسی در فلسفه اسلامی به سبب فقدان یک نظریه منسجم در حوزه زبان‌شناسی و معناشناسی است و با توجه به نقاط مشترک، تفاوت‌ها و نقدهایی که در نسبت با فلسفه ویتگنشتاین در این مواجهه شناسایی شد، به‌نظر می‌رسد فلسفه اسلامی در تعامل با سایر حوزه‌های معرفتی اسلامی، توان پردازش نظریه‌ای منسجم و قوی در مواجهه با مباحث زبانی و معناشناختی غرب را دارد که حاصل آن می‌تواند امتدادبخشی مباحث آن در حوزه علوم اجتماعی و نظریه‌پردازی اجتماعی نیز باشد. نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی بستر مناسبی برای پردازش یک نظریه زبانی و معناشناختی به‌شمار می‌آید.

- املی لاریجانی، صادق، ۱۳۸۰، «طرحی نو در تدوین و تبویب مباحث علم اصول»، پژوهش و حوزه، سال دوم، ش ۵، ص ۲۹-۱۶.
- _____، ۱۳۸۱، «فلسفه تحلیلی و علم اصول؛ مباحث مقایسه‌ای»، پژوهش‌های اصولی، ش ۲ و ۳، ص ۶۳-۱۰۰.
- _____، ۱۳۸۴ الف، «علم اصول و فلسفه تحلیلی»، نقد و نظر، سال دهم، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۴-۲۴.
- _____، ۱۳۸۴ ب، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره ششم، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- _____، ۱۳۸۵، «ضرورت تدوین فلسفه علم اصول»، پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۲۸۸-۳۰۵.
- _____، ۱۳۹۳، فلسفه علم اصول (شناخت علم اصول و فلسه آن)، قم، مدرسه علمیه ولیعصر علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، فلسفه علم اصول (علم اصول و نظریه اعتبار)، قم، مدرسه علمیه ولیعصر علیه السلام.
- ابراهیمی پور، قاسم، ۱۳۹۰، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبائی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- اسکندری لیری، عیسی، ۱۳۹۱، نظریه زبانی ویتگنشتاین و دلالت‌های آن در اندیشه اجتماعی وینچ؛ با تأکید بر دیدگاه محقق اصفهانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
- بخشایش، رضا، ۱۳۷۹، «فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ مقدم و متأخر»، حوزه و دانشگاه، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۵۸-۹۶.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۹، فلسفه تحلیلی، تقریر عبدالله نصری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۴، جستارهای فلسفی، باهتتام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۵، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقریر عبدالله نصری، تهران، علم.
- حسین‌زاده یزدی، مهدی و علی‌اکبر احمدی افرنجامی، ۱۳۹۱ الف، «سوژه در تراکتوس با توجه به تفسیر دیوید پیرس»، متافیزیک، سال چهارم، ش ۱۴، ص ۳۱-۵۰.
- _____، ۱۳۹۱ ب، «کانت و تراکتوس با توجه به تفسیر دیوید پیرس»، غرب‌شناسی بنیادی، سال سوم، ش ۲، ص ۵۷-۷۴.
- حسین‌زاده یزدی، مهدی، ۱۳۹۳، «رابطه زبان و واقعیت از منظر ویتگنشتاین متأخر با توجه به تفسیر ایلهام دیلمن»، مطالعات جامعه‌شناسی، دوره بیست و یکم، ش ۱، ص ۱۲۱-۱۴۵.
- _____، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی تفسیر ایده‌آلیستی ویلیامز از ویتگنشتاین متأخر»، متافیزیک، سال هفتم، ش ۱۹، ص ۸۳-۱۰۸.
- حسینی، مالک، ۱۳۸۶، «ویتگنشتاین در ایران»، روزنامه اعتماد، سال ششم، ش ۱۵۶۷، ص ۵.
- خلعبری، جواد، ۱۳۸۷، آمار و روش تحقیق، تهران، پردازش.
- دیرباز، عسگر و مجتبی تصدیقی شاهرزایی، ۱۳۹۸، «مفهوم صورت زندگی؛ سنگ بنایی برای فلسفه متأخر ویتگنشتاین»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال بیست و یکم، ش ۴، پیاپی ۸۲، ص ۵۵-۸۰.
- رستمی کیا، مجتبی، ۱۳۹۴، روش‌شناسی تطبیقی فلسفه زبان متعارف با تأکید بر آراء ویتگنشتاین متأخر، جان ال. آستین و علم اصول فقه با تأکید بر آراء محقق اصفهانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
- رقوی، جواد، ۱۳۸۶، «دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین»، الهیات و حقوق، ش ۲۴، ص ۱۵۵-۱۷۹.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۴، «ایمان‌گرایی و فلسفه ویتگنشتاین»، قیسات، ش ۳۵، ص ۱۵۹-۱۸۰.
- _____، ۱۳۸۵، زبان دین و زبان قرآن، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰، «هستی‌شناسی معنا»، معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۲، ص ۸۵-۱۱۳.
- _____، ۱۳۹۲، زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبداللهی، محمدعلی و طالب جابری، ۱۳۹۸، «ویتگنشتاین، معجزه وجود، حیرت و مواجهه با زبان»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال هشتم، ش ۱۶، ص ۳۷-۵۸.

عبداللهی، محمدعلی و فاطمه فراهانیان، ۱۳۹۰، «نتایج و لوازم معرفت‌شناختی انکار زبان خصوصی»، *حکمت و فلسفه*، سال هفتم، ش ۳، ص ۱۰۳-۱۲۰.

عبداللهی، محمدعلی، ۱۳۸۴ الف، «نظریه افعال گفتاری»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال ششم، ش ۲۴، ص ۹۱-۱۱۹.

_____، ۱۳۸۴ ب، «طبقه‌بندی افعال زبانی در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، *نقد و نظر*، سال دهم، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۲۰۷-۳۳۱.

_____، ۱۳۹۱، «ارتباط زبانی به‌مثابه فعل»، *پژوهش‌های اصولی*، سال چهارم، ش ۱۲، ص ۷۴-۹۴.

_____، ۱۳۹۳، «مسئله زبان خصوصی»، *متافیزیک*، دوره ششم، ش ۱۷، ص ۱-۱۴.

فرهادزاده، علی محمد و سیدامیر سیدجعفری، ۱۳۹۸، «بررسی تطبیقی تئوری صورت حیات ویتگنشتاین و عرف خاص فقاهتی»، *اندیشه نوین دینی*، سال پانزدهم، ش ۵۸، ص ۷۱-۸۲.

قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۷۲ الف، «نگاهی به فلسفه ویتگنشتاین(۱)»، *معرفت*، سال اول، ش ۵، ص ۱۶-۲۲.

_____، ۱۳۷۲ ب، «نگاهی به فلسفه ویتگنشتاین(۲)»، *معرفت*، سال اول، ش ۶، ص ۲۸-۳۵.

_____، ۱۳۸۲، «شکاکیت معناشناختی ویتگنشتاین و کواین»، *سروش اندیشه*، ش ۵، ص ۹۴-۱۱۷.

_____، ۱۳۸۵، «کرییکی و مفهوم پیروی از قاعده»، *ذهن*، دوره هفتم، ش ۲۸، ص ۲۷-۴۲.

قمی، محسن، ۱۳۸۴، «تأثیر نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بر فلسفه لیوتار»، *اندیشه دینی*، دوره پنجم، ش ۱۶، ص ۶۱-۹۲.

کیاشمشکی، ابوالفضل و پدرام انوری، ۱۳۹۶، «مفهوم قاعده در فلسفه علوم اجتماعی پتر وینچ»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال بیست و سوم، ش ۹۳، ص ۳۳-۵۵.

کیاشمشکی، ابوالفضل و سیدعلی هاشمی، ۱۳۹۱، «نسبت نظریه معنا با واقع‌گرایی؛ با تأکید بر نظریه معنا نزد علامه طباطبائی»، *ذهن*، ش ۴۹، ص ۵-۲۹.

محمدی، عبدالله، ۱۳۹۸ الف، «تأملی در نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر»، *اندیشه دینی* (دانشگاه شیراز)، دوره نوزدهم، ش ۴، پیاپی ۷۳، ص ۹۵-۱۱۶.

_____، ۱۳۹۸ ب، «زمینه‌های نسبی‌گرایی معرفتی در تفکر ویتگنشتاین»، ارائه‌شده در گروه علمی معرفت‌شناسی مجمع عالی حکمت اسلامی، در: <http://hekmateislami.com/>

_____، ۱۳۹۹، «بررسی دیدگاه ویتگنشتاین متأخر درباره گزاره‌های پایه»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۲، ص ۱۸۱-۱۹۸.

ملکوم، نورمن، ۱۳۸۰، «ویتگنشتاین متقدم و متأخر»، ترجمه رضا بخشایش، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۱۰ و ۹، ص ۱۰۰-۱۳۴.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «مباحث الفاظ اصول فقه در میان دانش‌های زبانی»، *نقد و نظر*، سال دهم، ش ۱ و ۲، ص ۷۱-۱۰۴.

_____، ۱۳۸۹ الف، *دروس استاد ملکیان؛ فلسفه تحلیلی*، تهران و قم، واحد تکثیر دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران و کتابخانه تخصصی دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۸۹ ب، *درس‌گفتارهای انسان‌شناسی فلسفی به‌روشن تحلیلی*، در: <https://3danet.ir/philosophical-anthropology-malekian>

موسوی کریمی، میرسعید، ۱۴۰۰، *درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین*، قم، دانشگاه مفید.

Mousavi Karimi, Mirsa'id and Khadije Hasanbeykzāde, 2015, "Introspection and Wittgenstein's View on Private Language Argument", *Wisdom and Philosophy*, V 11, N. 2, p. 43-58.

Wittgenstein, Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, Macmillan, New York.

_____ , 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, introduced by Bertrand Russell, Routledge & Kegan Paul, London.

سنت‌گرایی از نظر تا عمل، با تأکید بر سیره عملی شوآن

aliali7906@gmail.com

d.rahimi57@gmail.com

mrakhoondi@gmail.com

مجتبی آخوندی / دکترای علوم اجتماعی گرایش اندیشه معاصر مسلمین جامعه المصطفی العالمیه

داود رحیمی سجاسی / استادیار گروه فرهنگ و ارتباطات دانشگاه شاهد

مریم آخوندی / کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴

چکیده

«سنت‌گرایی» از جمله مکاتبی است که خود را رقیب و بدیل مدرنیته می‌داند. این مکتب ضمن تخطئه مدرنیته، در ظاهر آن را اندیشه‌ای در جهت انحطاط و انحراف بشریت می‌داند. مبانی نظری سنت‌گرایان شامل «وحدت متعالی ادیان»، «خرد جاویدان / حکمت خالده» و «مطلق نسبی» است. مسئله این پژوهش بررسی سیره عملی و واکاوی آن در مبانی نظری سنت‌گرایان با تأکید بر شوآن است که با ابزار مصاحبه و گفت‌وگو با همسر شوآن (برای اولین بار) و برخی محققان معروف عرصه سنت‌گرایی در اروپا و آمریکا، با شیوه انتقادی و روش تحلیلی - توصیفی، در پی واکاوی ماهیت واقعی فرقه سنت‌گرا و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و مصادیق آن است. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که در بررسی سیره عملی شوآن که یکی از رهبران اصلی سنت‌گرایان است، باید گفت: اگرچه او در کتب خود به صراحت به نقد غرب و مدرنیته پرداخته، اما در عمل و سیره عملی خود در تعامل با مدرنیته بوده است. وی اگرچه به این تعامل اعتراف نکرده، اما با ایجاد ظرفیت‌های جدیدی در مبانی نظری سنت‌گرایی، مانند رجوع به عرفان سرخ‌پوستی، نظریه‌مند کردن صوفیگری، تحکیم مشی پلورالیسمی و «مطلق نسبی»، نژادپرستی، تحریف اسلام و تقلیل آن به یک فرقه در تراز فرقه بودا، توانسته است بسترهای بسیاری برای تعامل با مدرنیته به‌وجود بیاورد. همچنین روابط ناسالم اخلاقی در این گروه و به‌ویژه از طرف شوآن، واقعیتی بوده که آشکارا و پنهان وجود داشته است.

کلیدواژه‌ها: سنت‌گرایی، مبانی نظری، زمینه‌ها و پیامدهای اجتماعی، سیره عملی، شوآن، نصر.

«سنت‌گرایی» مکتبی است که گفته می‌شود مؤسس آن رنه گنون است. فریتیف شوآن (۱۹۰۷-۱۹۹۸؛ Frithjof Schuon)، شاگرد رنه گنون، رهبر معروف سنت‌گرایان، کتاب‌هایی در این زمینه دارد که البته عمده رجوع سنت‌گرایان هم به کتاب‌های اوست. در حوزه عمل نیز سنت‌گرایان و به‌ویژه سنت‌گرایان ایرانی، می‌کوشند مکتب خود را مکتبی گوشه‌نشین، منزوی و مشغول به معنویت و حتی دور از هیاهوی سیاست معرفی نمایند.

اما سؤال‌هایی در این زمینه ذهن را به خود مشغول می‌کند که ناشی از تعارضی است که بین نظر و عمل سنت‌گرایان دیده شده است:

آیا همان‌گونه که سنت‌گرایان می‌گویند، سنت‌گرایی فرقه‌ای منزوی و دور از سیاست و مشغول به معنویت است؟ و آیا به‌واقع شوآن همانی است که کتاب‌ها از او می‌نویسند؟ و آیا واقعاً در عمل، بین سنت‌گرایی و مدرنیته تقابل است؟

این سؤالات و سؤالاتی از این دست موجب شد این مقاله با بررسی مبانی نظری و ظرفیت‌های مخفی این مبانی، زمینه‌ها و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی و همچنین سیره عملی ایشان، بازخوانی مجددی از این مکتب با تأکید بر فریتیف شوآن و سیدحسین نصر انجام دهد.

با بررسی کتب موجود سنت‌گرایان در ایران و همچنین گفت‌وگو با سنت‌گرایان ایرانی جواب سؤالات فوق به‌دست نیامد، بلکه سؤالات جدیدتری نیز پدیدار شد. بدین‌رو، یک تحقیق میدانی با تأکید بر دسترسی به منابع دست اول و موثق که بتواند جواب سؤالات مزبور را ارائه دهد، انجام گرفت که خوشبختانه اطلاعات جدیدی از این فرقه و به‌ویژه شوآن و نصر به‌دست آمد. همسر سوم شوآن، جرج لیتون و دیگر محققان معروف سنت‌گرایی (از اروپا و آمریکا) افرادی بودند که نگارندگان مستقیماً با ایشان گفت‌وگو کرد، به‌گونه‌ای که بیش از ۱۰۰ رایانامه و چندین تصویر - عمدتاً انتشار نیافته - یک نامه با امضای خودش ارسال کرد و یک فیلم ویدیویی ضبط‌شده توسط ناشر انحصاری آثارش با صوت و تصویر خودش، حاصل این گفت‌وگوهاست.

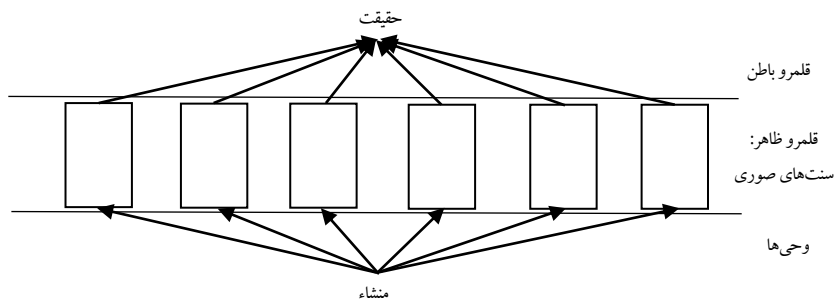
نحوه دسترسی به همسر شوآن و جلب اعتماد ایشان نیز چندان سهل نبود. شخصی که در یکی از دانشکده‌های لندن مشغول به تدریس بود و نشانی رایانامه ایشان را در اختیار بنده قرار داد، از امکان ارتباط‌گیری با ایشان اظهار ناامیدی می‌کرد، اما با صبر و اعتمادسازی، نه‌تنها محققان مدنظر حاضر به گفت‌وگو شدند، بلکه خانم موری، همسر سوم شوآن، نیز در بیش از ۴ ماه ارتباط مستمر، اطلاعات ذی‌قیمتی را در گفت‌وگوهایش ارائه داد.

بررسی مفاهیم بحث

«سنت‌گرایی»: به وجود یک سنت زنده، پویا و ازلی معتقد است که هرگز از بین نمی‌رود، واحد است و در قالب‌های گوناگون متجلی می‌شود. این معنا از «سنت» با سنت به معنای متعارف، یعنی آداب، رسوم و عادات بسیار متفاوت

سنت‌گرایی از نظر تا عمل، با تأکید بر سیره عملی شنوان ﴿ ۱۱۱ ﴾

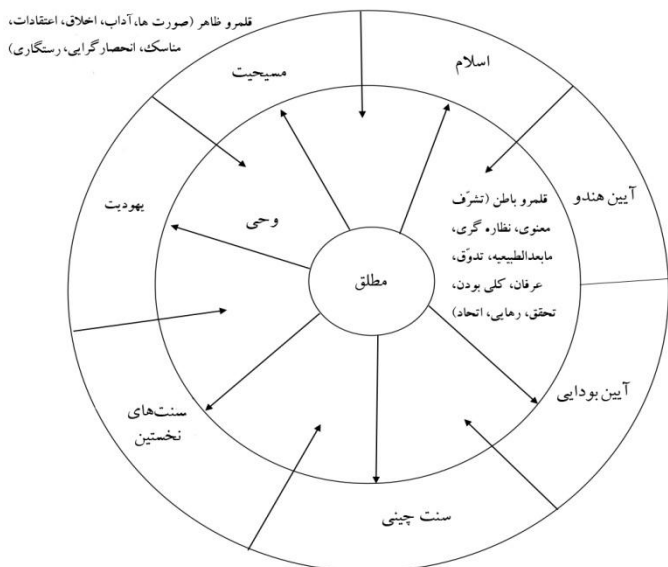
است. در این دیدگاه، سنت وسیله رسیدن انسان به خدا و شامل مبانی مابعدالطبیعه یا وجودشناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و خداشناسی است که در قلب هر سنت و سنت‌گرایی، حکمت خالده وجود دارد (امام‌جمعه، ۱۳۹۱).



شکل ۱. نمودار باطن و ظاهر ادیان از منظر سنت‌گرایی (الدمدو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴)

از منظر نصر، سنت، رسم یا عادت یا انتقال قهری افکار و مضامین از نسلی به نسل دیگر نیست، بلکه از «سنت» مجموعه اصولی مراد است که از عالم بالا فرود آمده و در اصل، عبارت است از: یک نوع تجلی خاص ذات الهی، همراه با اطلاق و به‌کارگیری این اصول در مقاطع زمانی گوناگون و در شرایط متفاوت برای یک جماعت بشری خاص (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶). سنت‌گرایان در تعریف «سنت» از مفاهیم خاصی استفاده می‌کنند که شکل (۲) بیان مفاهیم کلی این مکتب است (الدمدو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴).

از نظر آنها حقیقت، واحد است و در سنت‌ها، آیین‌ها و حتی دین‌های مختلف تجلی پیدا کرده و همه، حتی آیین‌های بشری و بت‌پرستی مثل هندو نیز جزئی از این سنت هستند.



شکل ۲. رابطه ادیان با یکدیگر و با قلمروی باطن از منظر سنت‌گرایان

برخی از این آیین‌ها و رابطه ظاهر و باطن (حقیقت و شریعت) در تصویر ترسیم شده است (الدمدو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۵). مقصود از «سنت چینی» یا «آیین هندو و بودایی» مذاهب و آیین‌هایی است که حتی جایگاهی در حد دین دارند؛ مانند دین اسلام و مسیحیت. آنان پیروان خود را براساس این آیین، تعلیم و تربیت می‌کنند. این اصول کلی است که سنت‌گرایان قائل به آن هستند. اما هرکدام به حسب علاقه و حوزه فعالیت خود، بخشی از این اصول را پررنگ کردند یا سعی در تطبیق این اصول در بخش خاصی داشتند؛ مانند کوماراسوامی که سعی در تطبیق و پررنگ کردن اصول سنت‌گرایی در حوزه هنر و به‌ویژه نقاشی داشت (ر.ک: کوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

مبانی نظری

۱) حکمت خالده یا خرد جاویدان

از جمله اصول و مبانی که سنت‌گرایان به آن قائلند «حکمت خالده» یا «حکمت جاوید» و یا «خرد جاویدان» است. سیدحسین نصر (۱۳۱۲-...) در تبیین «حکمت خالده» قائل به این است که جهانشمول در تفسیر سنتی حکمت خالده، تصویرگر عالمی است که در آن، ساحت ظاهر در بازی ورود به ساحت باطن دین و کیهان است. در واقع نتیجه‌ای که فلسفه جاویدان خیال آن را در سر می‌پروراند، بر سر سلسله‌مراتب وجود کلی است و - چنان که گفتیم - بر تمایز میان ظاهر و باطن، صورت ظاهری و ذات قشر و لب، و یا پدیدار و ذات فی‌نفسه مبتنی است. درک این تمایزها برای فهم فلسفه جاودان ضرورت بسیار دارد و جاودانگی و جهانشمولی فلسفه خالده از همین خاستگاه است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۲۹).

منظور از «حکمت جاوید» که باید وصف «جهانشمول» را نیز به آن افزود، معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و خصیصه «جهانشمول» آن به معنای وجود داشتن در میان اقوام و ملل در سرزمین‌ها و اعصار گوناگون و به معنای سروکار داشتن با اصول است (نصر، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

در مجموع می‌توان چهار ویژگی برای حکمت خالده نام برد: جهانشمولی، جنبه الهی، داشتن نگاه الهی به مابعدالطبیعه، و کلید فهم ادیان (مهدوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸ و ۱۹۱).

۲) مابعدالطبیعه

از دیگر مبانی نظری سنت‌گرایی می‌توان به اعتقاد به «مابعدالطبیعه» اشاره کرد. از دیدگاه حکمت خالده، مابعدالطبیعه - در حقیقت - علم الهی و معرفتی است که تزکیه و روشنگری می‌دهد و می‌توان گفت: همان عرفان است. از جمله شاخصه‌های مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی سنت‌هاست که چهار مرتبه دارد: یک. مقام الوهیت (خدای ظهور نیافته)؛ دو. عالم ملکوت (خدای ظهور یافته)؛ سه. غیر محسوسات (نفس مبدأ حیات)؛ و چهار. محسوسات (ماده و خواص آن) (مهدوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۳) وحدت متعالی ادیان

«وحدت متعالی» یعنی: همه ادیان یک هسته واحد دارند و مناسک آنها پوسته و صرفاً ظاهری است. بنابراین یک وحدت متعالی دارند. شوان از وحدت متعالی ادیان به «مطلق نسبی» تعبیر می‌نمود (ر.ک: امام جمعه، ۱۳۹۱). اما او در وحدت متعالی ادیان، برخلاف نامش، به دنبال طبقه‌بندی ادیان و سپس مردم، براساس نژاد و رنگ پوست بود و حتی علاوه بر آن، به دنبال «سکولاریزه» کردن ادیان هم بود. شوان «وحدت متعالی ادیان» را مطرح ساخت تا بتواند از دل آن، کثرت‌گرایی (پلورالیسم) را بیرون بیاورد. او می‌گفت: همه ادیان یک جوهره ثابت دارند که از آن به «جاویدن خرد» تعبیر می‌شود، و این هسته و بن همه ادیان است؛ اما احکام و مناسک، همه پوسته و ظاهر آنهاست که نه تنها مهم نیست، بلکه هر کس هر گونه که انجام دهد قابل قبول است و حتی اگر هم انجام هم ندهد، پذیرفته و رستگار است (ر.ک. شوان، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

وی با این کار به «پلورالیسم» اعتبار بخشید. اما - در واقع - علاوه بر آن، به دنبال ترویج «سکولاریسم» هم بود و همین اندیشه موجب پدید آمدن ظرفیتی برای تعامل با غرب و مدرنیته شد. البته شوان شروع‌کننده این کار نبود. او شاگرد گنون بود؛ همان کسی که اولین بار در اسلام بحث «پلورالیسم» (کثرت‌گرایی) را وارد کرد؛ مانند آنچه در مسیحیت وارد شده بود. شوان همان خط و اندیشه را گرفت و آن را توسعه داد و نوعی پلورالیسم پیشرفته و به‌روز شده را به وجود آورد که تفاوتش با پلورالیسم گنون در این بود که گنون ادیان دیگر را در کنار اسلام و به نوعی اجمالاً در طول اسلام می‌پذیرفت. اما شوان این طول را تبدیل به عرض کرد و گفت: هم اسلام و هم دیگر ادیان، همه به یک اندازه حجیت دارند و ما چیزی به نام «دین خاتم» یا «دین کامل» نداریم و همه در یک طراز و در عرض هم هستند. بدین‌روی، او با این تفکر، خاتمیت اسلام را کاملاً رد کرد. البته او به این حد از کثرت‌گرایی نیز قانع نشد و ادیان غیرتوحیدی، غیرابراهیمی و حتی دست‌ساز بشر و کاملاً کفرآمیز را هم داخل در وحدت متعالی ادیان ساخت (مانند بودیسم، هندوئیسم) و آنها را در کنار اسلام و در طراز اسلام قرار داد و معتقد بود: اگر شما مسلمان باشید یا بودایی، رستگارید!

شوان برای تثبیت کثرت‌گرایی دینی و در کنارش سکولاریسم، نوعی نسبییت‌گرایی را نیز پایه‌گذاری کرد که با دادن عنوان «مطلق نسبی» به آن، هدفش پذیرش همه آن چیزی بود که در ظاهر، اسم «معنویت» و «معنویت‌گرایی» بر روی آن گذاشته می‌شود، به‌گونه‌ای که حتی شامل فرق انحرافی هم بشود.

او در «مطلق نسبی»، لازم‌الاجرا بودن تمام مناسک و احکام را زیرسؤال برد و نه تنها آنها را موجب قرب نمی‌دانست، بلکه پوسته‌ای می‌دانست که ظاهر دین را پوشانده و نسبی است. بنابراین هر کس می‌تواند به آنچه به آن اعتقاد دارد عمل کند و فرقی هم بین آیین هندو، سرخ‌پوستی و شیعه ناب نیست و هر کس به هر چیزی عمل می‌کرد رستگار بود. البته او در ادامه، حتی عمل به این احکام و مناسک را هم واجب ندانست و اگر کسی انجام نمی‌داد مانند کسی بود که انجام داده است و هر دو رستگارند! (شوان، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰).

در مجموع می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که سنت‌گرایی در برابر بحران فکری مدرن، بر اصول و آموزه‌های ادیان شرقی بر مفهوم محوری «حکمت جاویدان» تأکید می‌کند. این جریان با اتخاذ موضعی به شدت انتقادی نسبت به مدرنیته و فلسفه جدید غربی، درصدد احیای خرد قدسی در چارچوب حکمت جاویدان است. این جریان با رنه گنون در فرانسه آغاز شد و با شوآن در ایالات متحده گسترش یافت (زارع، ۱۳۹۷).

زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری سنت‌گرایی

الف) فرهنگی

در تحلیل بسترهای فرهنگی شکل‌گیری سنت‌گرایی و به لحاظ جریان‌شناسی فرهنگی پیرامون اروپای مدرن قرن بیستم، سنت‌گرایی در واکنش به زیاده‌روی پیروان «مدرنیسم» در حذف بی‌قید و شرط سنت‌های تاریخی و مذهبی شکل گرفته است. سنت‌گرایی پیش از آنکه در بستر فرهنگ اسلامی رشد و توسعه پیدا کند، ابتدا در دامن سنت‌گرایی کاتولیک زاده شده و سپس با اندیشه‌های ادیان غیرتوحیدی شرقی، همچون هندوئیسم کامل گردیده است (منصوری و تیموری، ۱۳۹۳).

از دیگر بسترهای فرهنگی شکل‌گیری سنت‌گرایی می‌توان به شکل‌گیری علم جدید و تأکید بر قطع ارتباط آن با عالم بالا و به تعبیر سنت‌گرایان، «مابعدالطبیعه» اشاره کرد. زمانی که علم جدید به وجود آمد ذهنیتی مطرح شد مبنی بر اینکه مستقل از نهاد دین هم باید دستاوردهایی داشته باشیم. در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ جریان‌هایی شکل گرفت که در تقابل با این ایده عصر روشنگری بود. جریان‌هایی مثل «رومانتیسم»، بنیادگرایی دینی و سنت‌گرایی از جمله آنهاست (موحد ابطحی، ۱۳۹۷).

بدین‌رو، می‌توان گفت: تجدد و مدرنیته با همه مؤلفه‌های فرهنگی‌اش، زمینه و عاملی شد که جریان سنت‌گرایی به‌مثابه منتقدی جدی شکل بگیرد و ضمن رد مدرنیته، خود را جایگزینی جدی برای آن قرار دهد.

ب) اقتصادی

نوسازی حاصل از مدرنیته به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های اصلی اقتصاد، ابتدا از قرن ۱۷ در اروپای غربی آغاز شد و سپس به سایر کشورهای اروپایی و قاره آمریکا گسترش یافت (قوام، ۱۳۷۴، ص ۵۵). اما فرایند مدرنیزاسیون که زاینده مدرنیته و تجدد بود، سعی در شکل دادن این دوقطبی داشت که علت عقب‌ماندگی و رشدنا یافتگی اقتصادی برخی کشورها تبعیت آنها از سنت، و پیشرفت آنها به سبب همراهی کامل با مدرنیته است. ریشه‌های این تفکر را می‌توان در آثار کارل مارکس، وبر و دورکیم نیز جست‌وجو کرد (ر.ک: بهنام، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶).

ج) سیاسی

اگرچه سنت‌گرایی در تعریف مفاهیم و مبانی نظری خود، می‌کوشد گوشه‌گیری و اشتغال به معنویت را از بنیان‌های خود معرفی کند، اما بستر سیاست چیزی نیست که نتواند هیچ اثری در هویت‌بخشی و ترویج سنت‌گرایی نداشته

باشد. با این حال ردیابی تأثیر سیاست در سنت‌گرایی و تعامل با آن و همچنین ردیابی اثرات آن، کاری دشوار است؛ زیرا به خاطر انزوای عمده و راز آلودگی ذاتی سنت‌گرایی، دستیابی به این امور دشوار است. بدین‌رو، برای بررسی این عامل، علاوه بر منابع دست اول کتابخانه‌ای، از تحقیقات میدانی و مصاحبه با برخی صاحب‌نظران خارجی عرصه سنت‌گرایی، مانند مارک سجویک، رنو فابری، تیتلباوم بنجامین، جرج لیپتون نیز بهره برده شده تا به واکاوی و تحلیل این بستر و زمینه و تأثیر آن در سنت‌گرایی کمک کند.

اگرچه تأسیس سنت‌گرایی را به رنه گنون منتسب می‌کنند، اما - در واقع - سنت‌گرایی قبل از او نیز وجود داشته است؛ از جمله می‌توان به ژوزف دو مایستر (۱۷۵۳-۱۸۲۱؛ Joseph de Maistre)، دونوسو کورتس (۱۸۵۳-۱۸۰۹؛ Donoso Cortes) و لوئیس دو بونالد (۱۷۵۴-۱۸۴۰؛ Louis de Bonald) اشاره کرد. ویژگی این سه حمایت از سلطنت و مخالفت با انقلاب فرانسه بود که بر ضد سلطنت انجام شده بود. دومایستر جمله معروفی در مخالفت با انقلاب و حمایت از سلطنت پادشاه دارد که عمق اعتقاد او را به این الگوی حکومتی بیان می‌دارد: این فاجعه، یعنی انقلاب فرانسه، فاجعه‌ای ملی است؛ چون ملی است. پس نقش ملت در آن بسیار مهم است. خونی که از پادشاه (لویی شانزدهم) بر روی زمین ریخت، سدها طوفان از آن بلند خواهد شد و ملت فرانسه باید بداند که تاوان آن را خواهند داد و از این طوفان‌هایی که از هر قطره خون او ایجاد خواهد شد، جان سالم به در نخواهند برد (لاگارد و میچارد، ۲۰۱۱).

همچنین لوئیس دو بونالد توانست تأثیر بسزایی بر اندیشه‌های محافظه‌کار و کاتولیک فرانسوی در قرن ۱۹م بر جای بگذارد.

ورود سنت‌گرایان به سیاست نه اتفاقی، بلکه به سبب مبانی فرهنگی و اجتماعی بود که ایشان قائل به آن بودند. از موضوعاتی که سنت‌گرایان به آن معتقدند می‌توان به اینها اشاره کرد: ۱. بازگشت به ارزش‌های سنتی؛ ۲. دادن حقوق به مادرانی که سرکار نمی‌روند. ۳. استقلال بیشتر از اتحادیه اروپا و دیگر سازمان‌های بین‌المللی؛ ۴. استقرار نظام تعیین تابعیت فرزند از والدین؛ ۵. مخالفت با مردم‌سالاری (دموکراسی)؛ ۶. تقدس‌گرایی خودبنیان؛ ۷. مخالفت با جهانی‌شدن؛ ۸. مخالفت با پناهجویان؛ ۹. تمرکز بر ترویج ابرقدرتی و ارباب جهان بودن؛ ۱۰. محافظه‌کاری؛ ۱۱. طرفداری از کلیسا و مذهب کاتولیک.

البته در جهان امروز به سبب اصول و مبانی مزبور، اقبال اجتماعی و مردمی فراوانی به سنت‌گرایی در قالب الگوهای حکومتی و سیاسی مطلوب و بهره‌مند از حمایت سنت‌گرایان وجود دارد. رجوع مردم به احزاب راست افراطی و جناح راست محافظه‌کار کاتولیک در کشورهایی مانند فرانسه، ایتالیا و برزیل نمونه‌های از این اقبال است؛ زیرا شعارهای این احزاب قرابت بسیاری با مبانی سنت‌گرایی دارد (رک: شلی، ۲۰۱۵).

حتی در اسپانیا نیز که پادشاه آن به سبب رسوایی پیش‌آمده در خصوص دریافت رشوه برای راه آهن مکه - مدینه و شکار فیل در زمان بحران اقتصادی، چندان جایگاه مناسبی ندارد، اما باز این الگوی حکومتی به علت داشتن

مبانی سنت‌گرایی، مقبول و مورد توجه است. البته این نکته‌ای بود که رنو فابری (Renaud Fabbri) نیز در مصاحبه‌اش بر آن تأکید کرد. او ضمن توضیح این جهت‌گیری در فرانسه و اسپانیا بیان داشت: حتی امروز در فرانسه - و به‌طور کلی اروپا - سلطنت‌طلبان (که سنت‌گرایان حامی آنها هستند) به جناح راست محافظه‌کار کاتولیک تعلق دارند. این روزها در اسپانیا نیز راست‌های کاتولیک، با وجود رسوایی‌های مربوط به پادشاه سابق، همچنان برای نجات آن تلاش می‌کنند (رایانامه ایمیل دریافتی از رنو فابری، ۲۱ سپتامبر ۲۰۲۰).

اما یکی از کشورهایی که اوج استفاده از بستر سیاست برای تحقق مبانی و آرمان‌های سنت‌گرایی در آن به وقوع پیوسته، کشور امریکاست. اگرچه در امریکا نظام جمهوری حاکم است، اما حزب «جمهوری‌خواه» بیشتر به مبانی سنت‌گرایان نزدیک است. این حزب با تأکید بر مبانی و بنیان‌هایی توانسته است تا حد زیادی توجه سنت‌گرایان را به خود جلب نماید؛ از جمله: ناسیونالیست‌محوری امریکا، مخالفت با دموکراسی جهانی و سازمان‌های جهانی، مخالفت با مهاجرت، و قدرت‌پرستی.

در حزب مزبور، از جمله سنت‌گرایان امریکایی که توانسته است به مقام‌های بالایی نیز دست پیدا کند، استیو بانون (Steve Bannon)، مشاور سابق ترامپ، است. وی علاوه بر مشاور ترامپ بودن، مدیر راهبردی (استراتژیست) ارشد نیز بود و همانند دیگر سنت‌گرایان، خود را ملی‌گرا (ناسیونالیست) می‌نامید. حتی برخی او را «پدر معنوی ترامپ» نیز می‌نامند.

برای واکاوی بیشتر، سعی شد با او ارتباط برقرار شود؛ اما چند روز بعد از ارسال نامه به او، وی بازداشت شد و امکان ارتباط مستقیم با او میسر نگردید؛ ولی نظرات او در سیاست، مانند مخالفت با دموکراسی و جهانی شدن، بستن مرزها بر روی مهاجران، شعار «امریکا باید آمریکا بماند»، مخالفت با مهاجرت به امریکا - چه قانونی و چه غیرقانونی - که همه توسط ترامپ اجرایی شد، تأثیرات فراوانی بر روی امریکا گذاشت. (تارا گلشان، ۲۰۱۶). این تأثیرات آنچنان زیاد و محل مناقشه بود که مقالات زیادی درباره او و کارهایش منتشر شد (نیویورک تایمز، ۲۰۱۷).

کشور دیگری که مناسبات فرهنگی و اجتماعی آن به حدی آماده شد که سیاست بتواند بستر مناسبی برای بروز و ظهور سنت‌گرایی باشد، کشور برزیل است. ورود سنت‌گرایان به سیاست در برزیل، شبیه ورود آنها در روسیه است. سنت‌گرایان با بیان اندیشه‌های خود، سیاستمداران را جذب خود کردند و با گرفتن مشاغل گوناگون، از جمله مشاور رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر، توانستند تغییرات مهمی در جامعه براساس این مبانی به‌وجود بیاورند.

اولا و دو کاروالیو (Olavo de Carvalho) سنت‌گرای معروف برزیلی است که توانست با ارائه مبانی خود، بولسونارو (Bolsonaro) رئیس‌جمهور برزیل را جذب خود کند و ضمن تأثیرگذاری بر او، مبانی سنت‌گرایی در عرصه سیاست را در برزیل گسترش دهد. او همچنین توانست حزب راست افراطی برزیل را با اندیشه‌های خود بازسازی فکری نماید، به گونه‌ای این حزب مقبولیت مردمی یافت و رئیس‌جمهور از این حزب انتخاب شد.

اولاو و دو کاروالیو معتقد است: نفوذ من بر فرهنگ برزیل بی‌نهایت بیش از نفوذ دولت است. من در حال تغییر تاریخ فرهنگی برزیل هستم. «دولت‌ها می‌روند، فرهنگ می‌ماند» (گفت‌وگو با اولاو و دو کاروالیو، ۲۰۱۹).

نکته جالب توجه - باز هم - ارتباط سنت‌گرایی امریکایی یعنی *استیو بانون* (مشاور سابق ترامپ) با اولاو و دو کاروالیو برزیلی است. دو هفته پس از مراسم تحلیف *بولسونارو* (رئیس‌جمهور برزیل) بانون در خانه اولاو و دو پیترزبورگ با او دیدار کرد و دو ماه بعد، اولاو مهمان افتخاری ضیافتی به میزبانی بانون در «ترامپ هتل» واشنگتن بود؛ جایی که مدیر راهبردی اصلی پیشین کاخ سفید او را به گروه برگزیده‌ای متشکل از ۱۰۰ مهمان محافظه‌کار معرفی کرد (همان).

د) ورود سنت‌گرایی به ایران

ورود سنت‌گرایی به ایران را باید با حضور نصر مرتبط دانست. او که شاگرد شاخص شوان بود، پس از تثبیت بن‌مایه‌های معرفتی خود نزد او، به ایران آمد و در دانشگاه تهران فعالیت خود را آغاز کرد. تأسیس «انجمن حکمت و فلسفه ایران»، تأسیس «فلسفه علم» در دانشگاه «صنعتی آریامهر» سابق (دانشگاه صنعتی شریف)، انتشار آثار سنتی و حکمی ایران و نشر مجله *جاویدان خرد* که نامش برگرفته از یک اصل بنیادین سنت‌گرایی بود، از جمله اقداماتی است که وی صورت داد و موجب ورود ترویج سنت‌گرایی به ایران و ترویج آن شد. اگرچه افراد دیگری نیز مانند *جلال همایی*، *حائری یزدی*، *محمد شهابی*، *زریاب خویی* و *یحیی مهملوی* هم بودند که با آثار خود به ترویج سنت‌گرایی کمک کردند، اما ورود سنت‌گرایی به معنای خاص آن تنها توسط نصر صورت گرفت.

ه) پیامدهای اجتماعی

پس از آنکه بسترهای مزبور موجب شکل‌گیری و در نهایت، بسط سنت‌گرایی گردید، سنت‌گرایی موجب اثرگذاری و پدید آمدن پیامدهای اجتماعی در ایران و جهان شد. از جمله پیامدهایی که نمودی واضح داشت، اثرگذاری در معماری بود. معماری به سبب تحولات فکری مدرنیته، به نوعی رنگ تجدد به خود گرفت، به گونه‌ای که دیگر شامل اشکال منظم هندسی، تمرکز بر قوس و کره، و استفاده از رنگ‌های روشن و آسمانی (مانند فیروزه‌ای) نبود، بلکه اشکال نامنظم و زاویه‌دار که القای نوعی خشونت می‌کرد و رنگ‌های غیرهماهنگی که بی‌نظمی و اعتراض را فریاد می‌کشید، جلوه غالب معماری مدرنیته گردید.

در این بین، معماری سنت‌گرا پا به عرصه وجود گذاشت و در تقابلی جدی با معماری مدرن قرار گرفت. این تقابل در ایران توسط معمار معروف سنت‌گرا، *نادر اردلان* (۱۳۱۷-۱۳۹۹) که از شاگردان نصر است، اتفاق افتاد. اردلان که آشنایی با نصر را موجب تحولات عمده در خود می‌دانست، نه تنها یک معمار، بلکه یک نظریه‌پرداز سنت‌گرا بود که کتاب *حس وحدت: نقش سنت در معماری ایرانی* را بر همین اساس نگاشت و همین موضوع

سبب شد که پیامد اجتماعی سنت‌گرایی در ایران در قالب معماری تحقق یابد و معماری ایرانی متأثر از اندیشه و تفکر سنت‌گرایی گردد.

نمونه شاخصی که از معماری سنت‌گرا در ایران می‌توان به آن اشاره نمود، طراحی و معماری ساختمان «مرکز مطالعات مدیریت» است که در بین سال‌های ۱۳۵۱-۱۳۵۴ بنا گردید که بعد از انقلاب، پذیرای دانشگاه امام صادق^ع گردید. این اثر براساس معماری سنت‌گرایی که شامل دال مرکزی، بناهای با ارتفاع کم در اطراف و به صورت دایره‌وار و در نهایت کمربند سبز است، از جمله شاخص‌ترین اثراتی است که سنت‌گرایی در قالب معماری در ایران از خود برجای گذاشته است.



شکل ۳. دانشگاه امام صادق^ع - تهران

«مرکز مطالعات مدیریت» یا «دانشگاه امام صادق^ع» کنونی تهران اثر نادر/اردلان، شاگرد سیدحسین نصر، از جمله نشانه‌های معماری سنت‌گرایی است که در تصویر مشهود است. اگرچه پس از انقلاب به علت اقتضات پیش‌آمده، برخی ساختمان‌های جدید به آن اضافه شد که با معماری اصلی ناهمخوان بود، اما ترکیب پایه‌ای که شامل دال مرکزی است تا حد زیادی باقی ماند.

اثر دیگری که از حضور سنت‌گرایان در ایران می‌توان نشان داد، معماری مسجد دانشگاه تهران است. در این اثر اگرچه سعی شده از مدرنیته نیز نشانه‌هایی باشد، اما محوره‌های اصلی معماری سنت‌گرا که شامل اشکال منظم هندسی (گنبد و ساختمان‌های یک‌دست اطراف آن)، دال مرکزی، کمربند سبز و مانند آن است، به صورت کامل نظر گرفته شده است، به‌گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از پیامدهای حضور و ترویج سنت‌گرایی در ایران برشمرد.



شکل ۴. مسجد دانشگاه تهران، معمار: عبدالعزیز فرمانفرمایان (۱۲۹۹-۱۳۹۲)

البته در معماری آن بعدها تغییراتی پدید آمد که قدری از معماری سنت‌گرا دور بود، اما شاکله و بنیان آن براساس معماری سنت‌گرا پدید آمد.

پیامد دیگری که از حضور سنت‌گرایی در ایران می‌توان رصد کرد، تأثیرگذاری بر سیاست است. نصر به‌مثابه رهبر کنونی سنت‌گرایان، معتقد است: براساس مبانی سنت‌گرایی، بهترین الگوی حکومت، سلطنت است؛ اما در قالب اسلامی. بدین‌روی، او معتقد به «سلطنت اسلامی» است. به نظر او این اعتقاد سنت‌گرایان ریشه در اصل اسلام دارد و چه شیعه و چه سنی معتقد به این الگوی حکومت هستند:

در طول تاریخ اسلام، نخست نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت در اهل سنت پدیدار گشت. تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی کمترین نقض را دارد، پذیرفت (رجبی، ۱۳۹۱).

این اعتقاد سبب شد که او برای تحقق «سلطنت اسلامی» تلاش کند، به‌گونه‌ای که با پذیرفتن ریاست دفتر فرح در قیل از انقلاب، کوشید به‌زعم خود، امام خمینی ره را به شاه نزدیک کند:

این امر را پذیرفتم؛ چراکه پای آینده کشور در میان بود، نه اینکه در آن زمانه پرخطر، این کار را از سر بلندپروازی و ورود به عرصه سیاست یا چیزی مانند آن کرده باشم؛ زیرا احساس می‌کردم که تنها کسی بودم که می‌توانست چون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن - مثلاً - آیت‌الله خمینی با شاه مصالحه کنند و نوعی «حکومت سلطنتی اسلامی» برپا گردد که در آن علما نیز درباره امور مملکتی اظهارنظر کنند، اما ساختار کشور دچار تحول نشود (نصر، ۱۳۸۵ب، ص ۱۸۷).

اگرچه او در این کار موفق نبود، اما «سلطنت اسلامی» موضوعی بود که در صورت وقوع می‌توانست پیامد اجتماعی و سیاسی عظیمی در ایران به وجود بیاورد.

و) سیره عملی

اگرچه در مبانی نظری (معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی) بین اندیشه‌های سنت‌گرایی و مدرنیته - در ظاهر - تقابل وجود دارد، اما در عمل و سیره عملی سؤال‌هایی درباره این تقابل وجود دارد. از جمله سؤال‌هایی که تقابل بین سنت‌گرایی و مدرنیته را در حوزه عمل زیرسؤال می‌برد، رفتار نصر به‌عنوان رهبر کنونی سنت‌گرایان و شاگرد شوآن است. سیدحسین نصر با سقوط شاه برای ادامه زندگی، به امریکا سفر کرد؛ یعنی مهد مدرنیته و مکانی که دشمنی دیرینه با سنت‌گرایی دارد! او چرا به یک کشور شرقی رفت یا کشوری که - دست‌کم - سنت‌گرایی در وجوه گوناگونش در آن جاری است؛ مثل هند، تا با کمک گرفتن از هندوئیسم، به بسط سنت‌گرایی کمک کرده باشد؟ این سؤال آغازگر سؤال دیگری نیز هست: آیا فقط این دوگانگی مختص نصر است و یا شوآن، استاد او، نیز در عمل این‌گونه است؟

شوان اگرچه از همان ابتدا در غرب (متولد سوئیس، تحصیل کرده در فرانسه و آلمان و زندگی ۱۸ ساله پایانی در آمریکا) بود (آیمارد، ۲۰۰۲، ص ۵-۷) و بالتبع، مانند نصر در معرض این پرسش قرار نمی‌گیرد که چرا شرق سنت‌گرا را رها کرده و به دامن غرب دشمن سنت رفته، اما در زندگی او اتفاقاتی رخ داده که با مبانی نظری سنت‌گرایی او در تضادی آشکار است.

ذکر این نکته نیز لازم است که در بررسی سیره عملی سنت‌گرایان و به‌ویژه شوان همواره یک مشکل اساسی وجود داشته و آن هم مخفی بودن این سیره است! مشکلی که حتی موجب می‌شود با تلاش‌های اولیه، اصلاً نتوان به سیره عملی آنها دست یافت. سنت‌گرایی و سنت‌گرایان و به‌ویژه شوان و حتی نصر، اصرار خاصی بر مخفی نگه‌داشتن سیره عملی خود دارند؛ الگویی که البته بی‌شباهت به الگوی تشکیلات فراماسونری نیست. بنابراین برای رسیدن به حقیقت، به‌اجبار باید سراغ افرادی رفت که اولاً در خارج از ایران هستند، و ثانیاً توانسته‌اند از راه‌هایی به گوشه‌ای از سیره عملی سنت‌گرایان و شوان دست پیدا کنند. این افراد که نام برخی از آنها ذکر شد

مارک سجویک، لپیتون و بنیامین تیتلبورن (Teitelbaum Benjamin & Lipton & Mark Sedgwick)، از آمریکا، ایتالیا و انگلیس و نیز همچنین همسر سوم شوان، خانم ماود موری هستند. سؤال اصلی که از این افراد پرسیده شد، به صورت کلی و در همه ابعاد درباره سیره عملی سنت‌گرایان بود - البته غیر از زندگی شخصی ایشان - که بتوان در پرتو آن رفتارهای فرهنگی و اجتماعی سنت‌گرایان را بازخوانی کرد.

شوان

یک. شوان در گزارش همسرش

نزدیک‌ترین فردی که هم‌اکنون زنده است و پذیرفت که اطلاعات منتشرشده‌ای از سیره عملی سنت‌گرایان و به‌ویژه شوان و نصر ارائه دهد همسر سوم شوان است؛ کسی که مدتی طولانی همراه او بود و البته مدتی هم شاگرد نصر بود. همسر سوم شوان با نام ماود موری (Maude Murray) کسی است که اکنون در سن قریب ۸۲ سالگی به سر می‌برد و به گفته خودش، پشیمان و حسرت‌خورده از گذشته است.

او در ابتدا اصلاً تمایلی به صحبت نداشت و بعد از اصرار و دیدن اهداف این رساله راضی به گفت‌وگو شد. وی صحبت‌های زیادی کرد، از زندگی شوان و از اینکه سیره عملی او کاملاً غیر از آن چیزی بود که در مبانی نظری‌اش از آنها سخن گفته بود. از پرونده جنسی شوان در امریکا گفت و اینکه چگونه با تقلب پرونده به نفع او بسته شد!

یکی از انگیزه‌های او برای این کار (علاوه بر نکات مزبور)، نگرانی او برای جوانان و از جمله جوانان ایرانی بود که مبادا با نگاه به ظاهر این فرقه، جذب این فرقه گردند و به انحراف کشیده شوند.

دو. فساد جنسی شوآن

خانم ماود موری (همسر سوم شوآن) از فساد جنسی شوآن و روابط ناسالمی که با زنان داشت، می‌گوید و اینکه زنی شوهر داشت، اما شوآن با او ازدواج کرد. وی می‌گفت: «بعد که به امریکا آمدم، می‌خواستم بدانم همسر او هستم یا صیغه‌ای؟ گفت که من باید همسر او شوم، اما این را حتی به شوهر من هم نگفت!»

او سپس ادامه می‌دهد: «سرانجام مجبور شدم خودم به شوهرم بگویم! علاوه بر این، در مراکش نیز یک رسوایی عمومی برای شوآن اتفاق افتاد و آن هم این بود که «شیخ» (یعنی شوآن) همسر جوان یک فقیر مغربی را که از ازدواج‌های اضافی شوآن اطلاع داشت، در آغوش گرفته بود. ۴۵ سال بعد، فهمیدم که او فکر می‌کرد بدنش نیز یک مظهر الهی است که شایسته پرستش است!

اما این تمام فساد جنسی رهبر سنت‌گرایان نبود. خانم موری داستانی را نقل می‌کند که قابل تأمل است: من و شوهر قانونی‌ام در خانه‌مان بودیم (...!) که او برای ناهار به خانه ما آمد. شوآن مثل همیشه برهنه بود که البته همه ما به آن عادت کرده بودیم. اما بعد از ناهار، او زانوهای خود را از هم باز کرد، بنابراین همه ما قسمت‌های خصوصی او را کاملاً دیدیم. من مضطرب بودم؛ شوهر قانونی من هم آنجا بود!

او ادامه می‌دهد:

او واقعاً به اسلام اعتقاد نداشت، با اینکه اسلام آخرین دین است. خب، او این واقعیت را می‌دانست، اما هیچ تأثیری در او ایجاد نکرد. او اعتقادی به وحی نداشت، فقط به شهود فکری خودش اعتقاد داشت. به طرز عجیبی، او تقوا را می‌دانست که چیست؛ اما هیچ احساس اطاعت، خداخواهی یا گناه نداشت.

در نهایت، خانم موری می‌گوید:

از کتاب‌ها و دروغ‌هایش، هر چیزی را می‌شد باور کرد؛ اما او فردی کاملاً جنسی بود! اما او خودش را با عیسی مسیح یکی کرد و همچنین گفت که او «بودیزاتوا» بود. او یک دروغگو بسیار قانع‌کننده بود (رایانامه دریافتی از خانم موری، ۱ اکتبر ۲۰۲۰).

نکته‌ای که در این الگوی فساد جنسی شوآن بسیار آشکار است، شباهت این فساد با فساد برخی سران فرقه صوفیه است.

سه. دادگاه شوآن در امریکا به جرم تعرض علیه دختران

در ۱۱ اکتبر ۱۹۹۱، پرونده‌ای علیه شوآن به جرم تعرض به سه دختر تشکیل شد. ماجرا از این قرار بود که شوآن در یکی از محافل سنت‌گرایی که طرفداران این فرقه جمع شده بودند، به سه دختر تعرض می‌کند که این ماجرا توسط شخصی به پلیس گزارش می‌شود و دو پرونده تشکیل می‌گردد. البته پرونده به سرعت مختومه می‌شود و معاون دادستان که علیه شوآن اعلام جرم کرده بود، اخراج می‌گردد و حتی در تلویزیون از شوآن به صورت رسمی عذرخواهی می‌شود!

خانم موری واقعیت این ماجرا را برای اولین بار افشا می‌کند که چنین تعرضی اتفاق افتاده بود، اما به ما گفتند که شهادت دروغ بدهیم مبنی بر اینکه اصلاً آن دخترها آنجا نبودند و شوآن نیز چنین کاری نکرد. البته خانم موری از این کار پشیمان می‌شود و می‌گوید: بعد از آن دیگر دروغ نگفتم:

بله، او مجرم بود. او سه دختر زیر سن قانونی، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ ساله را که نیمه‌برهنه بودند در آغوش گرفت، زمانی که افراد زیادی حضور داشتند؛ از جمله من.... به ما گفته شد که سوگند بخوریم... پرونده در دادگاه متوقف شد و البته نوعی نفوذ سیاسی نیز وجود داشت. اگرچه کتاب‌ها و سخنرانی‌های او مقدس به نظر می‌رسد، اما زندگی او غیراخلاقی بود، به‌ویژه در زمینه برهنگی، رابطه جنسی و دروغ‌گویی. با این حال، او بسیاری از احکام مهم دیگر اسلام را هم زیر پا گذاشت؛ به این علت این تصور که او شخصی برتر و بالاتر از قانون بود (رایانامه دریافتی از خانم موری، ۱ اکتبر ۲۰۲۰).

«نفوذ سیاسی» کلیدواژه‌ای بود که خانم موری هم به آن اشاره کرد؛ همان چیزی که موجب شد پرونده شوآن به نفع او خاتمه یابد! اما این نفوذ سیاسی به چه هدفی بود و چرا مدرنیته و غرب این خدمت را به رهبر سنت‌گرایان ارائه دادند، به‌گونه‌ای که حتی حاضر شدند یکی از خودشان (معاون دادستان) را قربانی کنند، ولی به جایگاه شوآن آسیبی وارد نشود؟

آیا به‌خاطر آن نبود که ظرفیت‌هایی در مبانی نظری سنت‌گرایی وجود دارد که می‌تواند بهترین خدمات را به مدرنیته و غرب ارائه دهد؟ مبانی نظری‌ای مانند: «وحدت متعالی ادیان» که از دل آن «دین واحد جهانی» بیرون می‌آید و خاتمیت اسلام بالکل نفی می‌شود، و یا «مطلق نسبی» که شریعت و عمل به مناسک را تماماً غیر لازم می‌داند و توجیه‌کننده تساهل و تسامح و اباح‌گری مدنظر غرب است!

چهار. بازنمایی فساد جنسی شوآن در نقاشی‌هایش

شوآن نقاش ماهری بود، اما در این هنرش هم فساد جنسی او جلوه‌گر بود. او علاوه بر کشیدن زنان به صورت برهنه، خود را هم برهنه با حضرت مریم[ؑ] نقاشی کرد. خانم موری درباره نقاشی‌های او می‌گوید: «فساد جنسی او فقط در خودش نبود، او می‌خواست این فساد را در نقاشی‌هایش هم برای همه به نمایش بگذارد و با بی‌شرمی تمام، آن را به حضرت مریم نیز منتسب کند!»

نقاشی‌های او توسط اعضای فرقه سنت‌گرایی مخفی شدند، تا اینکه خانم موری برخی از آنها را برای نگارنده فرستاد و در ذیل آنها، این توضیح را نوشت:

در این نقاشی و همه نقاشی‌های دیگر که یک مرد با حضرت مریم وجود دارد، آن مرد همان شوآن است که دقیقاً خودش را با همان شکل و بینی و صورت، کشیده است. او به ما، یعنی همسرانش گفت که با (حضرت) مریم رابطه جنسی برقرار کرده و سپس با یکدیگر در آسمان پرواز کرده‌اند!

(خانم موری نقاشی‌های شوآن را با توضیحات فوق برای نویسنده ارسال کرده که در صورت لزوم، قابل مراجعه است).

پنج. گرایش‌های سرخ‌پوستی شوآن

اگرچه او رهبر سنت‌گرایان و به‌ظاهر مسلمان بود، اما در عمل تمایل و اعتقاد بسیاری به فرهنگ سرخ‌پوستی داشت! در فرهنگ سرخ‌پوستی، برهنگی، تمسک به آیین‌های شرک‌آلود و وهم‌آمیز وجود دارد. شوآن نه تنها به این فرهنگ تمایل داشت، بلکه برهنه می‌شد و حتی زنان خود را نیز برهنه می‌کرد و با آنها می‌رقصید و عکس می‌گرفت! خانم موری مجموعه‌ای از عکس‌ها را ارسال کرده که ضمن بیان فساد اخلاقی شوآن، بیانگر تمایل و اعتقاد او به آیین سرخ‌پوستی نیز هست.

همسر سوم او (خانم موری) در ضمن ارسال یکی از تصاویر، این جمله را نگاشته است: «شوآن به ما همسران گفت که شاگردانش باید از سنت او پیروی کنند، نه از سنت محمد [صلی‌الله‌علیه‌وآله]!»
خانم موری می‌گوید: «او نوعی شورش برهنگی و جنسی علیه اسلام را رهبری می‌کرد» (بخش حذف‌شده از تارنمای خانم موری، رایانامه ارسال شده در ۲ اوت ۲۰۲۰).

شش. شوآن و نژادپرستی

سیره عملی او در موارد دیگری نیز خلاف اعتقاد ظاهری و مبانی نظری‌اش بود. او اندیشه‌ای آریایی داشت، نه مسلمانی! نژاد برتر را از آن آریایی‌ها می‌دانست. این اعتقاد آنچنان برایش مهم بود که حتی نام مبارک پیامبر ﷺ را هم به «محمد سامی» تغییر داده بود؛ چون سام از آریایی‌ها بود و افتخار پیامبر ﷺ هم باید این باشد که آریایی است! (رایانامه ارسالی از خانم موری، ۲۷ اوت ۲۰۲۰).

البته این اعتقاد او (نژادپرستی) آنچنان معروف بود که دیگر محققان هم به آن اشاره کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به مقاله جرج لیپتون (Gregory A. Lipton) با عنوان «منزه کردن ابن‌عربی، آریایی و مذهب گفتمان اصالت دینی شوونیان» اشاره کرد (لیپتون، ۲۰۱۷). اما نکته جالب‌تر هدفی بود که شوآن در پی به‌دست آوردن آن بود و البته نتوانست به آن دست یابد. او می‌خواست بخشی از این اندیشه‌های باطلش را به ابن‌عربی استناد دهد و بگوید که ابن‌عربی نیز مثل او فکر می‌کند! جرج لیپتون در این مقاله سعی می‌کند باطل بودن این ادعا را اثبات نماید.

برای کامل شدن تحقیق و بررسی افکار و سیره عملی شوآن، با جرج لیپتون نیز ارتباط گرفته شد که در جواب یکی از سؤالات این‌گونه پاسخ داد:

آنچه برای من روشن است این است که شوآن هرگز ادب سنتی اسلامی را رعایت نمی‌کرد، چه برای دیگران و چه برای خدا (همان‌گونه که به‌طور کلاسیک در تصوف و کلام آموزش داده شده است). (رایانامه دریافتی از جرج لیپتون، ۶ سپتامبر ۲۰۲۰).

اما چرا شوآن اعتقادات و افکار نژادپرستی داشت؟ همسرش در رایانامه ارسالی، علت این اعتقاد را پدرش می‌داند که از اطرافیان هیتلر بود و مطابق این تفکر، هیتلر برتری نژاد آریایی را اصل می‌دانست. این تفکر او نیز حاکم بود:

شوان (هم) مانند هیتلر افتخار می‌کرد مانند رودولف اشتاینر (Rudolf Steine)، فیلسوف اتریشی، اندیشه‌هایی درباره ارتباط روح و تجربه آدمی دارد. پدر شوان شاگرد رودولف اشتاینر بود و به همین علت بود که او از کودکی درباره تمام کتاب‌های مقدس اطلاع داشت. پدر شوان، به‌عنوان یکی از ارادتمندان به اشتاینر، کتاب‌های مقدس تمام ادیان اصلی را روی میز و در معرض دید قرار می‌داد (رایانامه ارسالی خانم موری، ۳ سپتامبر ۲۰۲۰).

نژادپرستی او فقط محدود به قومیت‌ها نبود، بلکه به ادیان هم سرایت کرده بود، به‌گونه‌ای که او حضرت مریم علیها السلام را از پیامبر علیهم السلام هم بالاتر می‌دانست؛ زیرا ایشان مادر باکره همه پیامبران بود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فقط پیامبر اعراب بود (رایانامه شوان، منتشرشده توسط جرج لیپتون در تارنمای خانم موری: <https://frithjofschuon.wordpress.com>).

در نهایت، این نژادپرستی او تا آنجا ادامه پیدا کرد که تقسیم‌بندی ادیان را براساس آریایی و نژاد برتر بودن آنها انجام داد: «هیچ خدایی جز من نیست. من بهتر از همه می‌دانم، حتی پیامبران. بنابراین من براساس نژاد، ادیان را دوباره طبقه‌بندی کردم» (همان).

البته این نژادپرستی او و بی‌اعتقادی‌اش به اسلام، در این اواخر توسط برخی محققان نیز فاش شده بود، به‌گونه‌ای که وقتی با رنو فابری (Renaud Fabbri)، محقق عرصه سنت‌گرایی ایتالیایی، ارتباط گرفتیم، او نیز داده‌ها و تحلیل‌های ما را تأیید نمود و در تکمیل آن گفت: در اسناد خصوصی، شوان حتی انکار کرد که طریقه خود را براساس اسلام بنا نهاده است، (بلکه طریقه خود را) به‌عنوان یک جنبش ترکیبی (دین جدید) براساس ترکیب عناصری از اسلام، هندوئیسم (ودانتا) و همچنین تانتریسم و البته سنت هند بومی امریکایی - به میزان کمتری - بنا نهاده است.

اساساً شوان دین خود را آفرید و ادعا کرد که برخی از مظاهر عظیم برای آخرالزمان است. متأسفانه شوان آنچه را موعظه می‌کرد، خودش انجام نمی‌داد. او چندین زن بعضی از شاگردانش را به خود جلب کرد! او نه تنها تشریفات مرکز هند امریکایی را برای خود در بلومینگتون به‌وجود آورد، بلکه همچنین آنچه را «گردهمایی‌های اولیه» (رقص‌های برهنه برای کوتاه کردن همه چیز) می‌نامید، معرفی نمود. او مانند بسیاری از معلمان دروغین، از کاریزمایی خود برای ارضای خواسته‌های جنسی خود استفاده کرد و ادعا نمود این خواست خداست! (رایانامه دریافتی از رنو فابری، ۱۳ اوت ۲۰۲۰).

نتیجه‌گیری

سنت‌گرایی و قابلیت‌هایش هنوز برای همه - آنچنان که لازم است - مشخص نشده است. این مقاله بخشی از رسالت خود را بر بررسی زمینه‌ها، پیامدهای اجتماعی پیرامون آینده این فرقه و تأثیراتش بر دین، فرهنگ و جامعه قرار داد.

شوآن و نصر با آماده کردن این مبانی و حجیت بخشیدن به ادیان کفرآمیز، کوشیدند سنت‌گرایی را تثبیت کرده، آن را توسعه دهند. در شرایط موجود، بهترین راه برای غرب این بود که از آنچه مقبول مردم واقع شده بود، برای حجیت بخشیدن به ابزارهایی که دیگر کارآمدی خود را از دست داده بودند، بهره ببرد و سنت‌گرایی به‌مثابه اندیشه‌ای مقبول نزد مردم و روشن‌فکران، به‌ویژه بعد از اقبال‌های اجتماعی که به آن شده بود، توانست همان ابزاری باشد که آیین‌های کفرآمیز و باطلی که غرب از آنها برای مقابله با اسلام ناب بهره می‌برد، احیا گردد و به آن حجیت بخشیده شود.

بدین‌روی، برخلاف آنچه تاکنون از سنت‌گرایی، شوآن و نصر نوشته و شنیده شده است، این فرقه اگرچه در ظاهر ادعای مخالفت با مدرنیته می‌کند، اما دارای ظرفیت‌هایی است که تعامل با مدرنیته را بسیار آسان می‌کند؛ همان‌گونه که در عمل و سیره عملی سنت‌گرایان نیز این تعامل مشاهده می‌شود. این علاوه بر فساد عریان رهبر بزرگ سنت‌گرایان است که تمامی ادعاها درباره معنویت‌گرایی و آسمانی بودن این فرقه را باطل می‌کند.

منابع

- اردلان، نادر، ۱۳۹۱، *حس وحدت: نقش سنت در معماری ایرانی*، تهران، مؤسسه علم معمار روپال.
- امام‌جمعه، سیدمهدی، ۱۳۹۱، «سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتویف شوآن و دکتر سیدحسین نصر»، *الهیات تطبیقی*، ش ۷، ص ۳۹-۲۳.
- بهنام، جمشید، ۱۳۷۵، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران، فرزانه‌روز.
- الدمو، کنت، ۱۳۹۸، *سنت‌گرایی دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت.
- رجبی، ابودر، ۱۳۹۱، «تحلیل انتقادی نظریه حکومتی سنت‌گرایان در عصر غیبت»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۳۰، ص ۱۲-۲۴.
- زارع، حامد، ۱۳۹۷، «نشست مواجهه سنت‌گرایان با علوم انسانی»، در: mehrnnews.com.
- شوآن، فریتویف، ۱۳۹۳، *چکیده مابعدالطبیعه جامع*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی و فاطمه صانی، تهران، حکمت.
- قوام، سیدعبدالعلی، ۱۳۷۴، *نقد نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- کوماراسوامی، آننده، ۱۳۸۴، *استخاله هنر در طبیعت*، ترجمه صالح طباطبایی، تهران، فرهنگستان هنر.
- _____، ۱۳۸۶، *فلسفه هنر مسیحی و شرقی*، ترجمه امیرحسین ذکری، تهران، فرهنگستان هنر.
- منصوری، سیدامیر و محمود تیموری، ۱۳۹۳، «نقد آرای سنت‌گرایان معاصر در زمینه هنر و معماری اسلامی، با تکیه بر مفهوم سنت در تعریف معماری اسلامی»، *فیروزه اسلام*، ش ۱، ص ۳۴-۵۰.
- موحد ابطحی، محمدتقی، ۱۳۹۷، «نشست مواجهه سنت‌گرایان با علوم انسانی»، در: mehrnnews.com.
- مهدوی، منصور، ۱۳۹۱، *سنجش سنت*، قم، اشراق حکمت.
- نشست مواجهه سنت‌گرایان با علوم انسانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۷، mehrnnews.ir.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۴، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۵ الف، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سپهروردی.
- _____، ۱۳۸۵ ب، *در جستجوی امر قدسی: گفتگوی رامین جهانگللو با سیدحسین نصر*، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۹۷، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، کتاب طه.

Aymard, Jean-Baptiste, 2002, *Frithjof Schuon: Life and Teachings*, SUNY.

Lagarde, André & Michard, Laurent, 2011, *Les Grands Auteurs français du programme - Anthologie et Histoire*, Christopher Olaf, ed, The True & Only Wealth of Nations.

Lipton, Gregory A., 2017, *De-Sanitizing Ibn 'Arabī: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity 1*, Macalester College, Department of Religious.

New York Times, 2017, *Bannon's Views Can Be Traced to a Book That Warns*, Winter Is Coming.

Shelley, Fred M, 2015, *Governments around the World: From Democracies to Theocracies, From Democracies to Theocracies*, usa, ABC-CLIO.

Tara Golshan, Steve Bannon, 2016, legal immigration is the real, "problem", vox.com.

Traditionalism from Theory to Practice, with an Emphasis on Schwan's Practical Life

✦ **Mujtaba Akhundi** / PhD in Social Sciences, Contemporary Muslim Thought, al-Mustafa University aliali7906@gmail.com

Davud Rahimi Sajasi / Assistant Professor at Culture and Communication Department, Shahed University

Maryam Akhundi / MA in Sociology, Baqir al-Uloom University

Received: 2021/11/28 - **Accepted:** 2022/04/13

Abstract

"Traditionalism" is a school of thought that considers itself as a rival and alternative to modernity. Proscribing modernity, this school considers it as a degeneration and deviation of humanity. The theoretical bases of the traditionalists include "the supreme unity of religions", "eternal wisdom/immortal wisdom" and "relative absolutism". This research seeks to investigate practical life and analyze it in the theoretical foundations of traditionalists with an emphasis on Schwan. Using a critical and descriptive-analytical method and through interviews and conversations with Schwan's wife (for the first time) and some famous researchers in the field of traditionalism in Europe and America, this paper seeks to analyze the real nature of the traditional sect and its cultural and social contexts and examples. The findings of this research indicate that in examining the practical life of Schwan, one of the main leaders of the traditionalists, it should be argued that he explicitly criticized the West and modernity in his books, but interacted with modernity in practice. Although he did not admit this interaction, by creating new capacities in the theoretical foundations of traditionalism, such as referring to Indian mysticism, theorizing Sufism, strengthening pluralism and "relative absolutism", racism, distorting Islam and reducing it to a sect like Buddhism he has been able to create good grounds for interacting with modernity. Also, immoral relationships in this group especially caused by Schwan, is a fact that has existed openly and secretly.

Keywords: traditionalism, theoretical foundations, social contexts and consequences, practical life, Schwan, Nasr.

A Meta-Analysis of Seminarians' Works Confronting with Wittgenstein's Philosophy; with an Emphasis on Qom Seminary

Majeed Mufid Bujnordi / PhD Student of Muslims' Social Sciences, Baqir al-Uloom University
3011367@gmail.com

Received: 2022/01/14 - **Accepted:** 2022/05/19

Abstract

Wittgenstein's philosophical reflections about language and its many effects on various epistemological and philosophical fields have made seminarians face these thoughts. Examining these encounters and knowing their types is necessary for identifying the capacities, gaps, harms and possible risks in this regard. By examining the works of religious thinkers who have dealt with Wittgenstein's philosophy, the present research tries to present a systematic arrangement of these works and identify the types of this encounter. In the collection of data using the "snowball" method, 52 works including articles, books, and theses written since 1994 were collected. The data was collected using the "qualitative meta-analysis" method in two parts: 1. Descriptive findings with five indicators (time frame, scientific centers, format of works, classification of researchers and the role of researchers); 2. Qualitative review, using the criteria of "how to deal with Wittgenstein's philosophy", placing the works in seven categories and seven types of encounters with Wittgenstein's philosophy identified in Qom seminary. According to the meta-analysis results, the largest volume of written works (50%) have elaborated on Wittgenstein's philosophy and 21% have criticized those works; criticisms have mostly been at the level of logic, epistemology and vocabulary, and there has been no criticism on the philosophical level. Therefore, there is a quite noticeable gap for a coherent philosophical theory dealing with the philosophical foundations of Wittgenstein's theory, and this puts the most serious confrontation of the seminarians trying to use and compare his views with the topics of the principles of Islamic jurisprudence (17%) in the danger of getting caught in the epistemological foundations and requirements of his theories. This shows the necessity of a serious confrontation with Wittgenstein's philosophy at the fundamental philosophical level, for which Allameh Tabatabai's theory of "I'tibariyat" (the mentally posited facts) seems to have provided a suitable ground.

Keywords: Wittgenstein's philosophy, seminary school, seminary thinkers, confrontation, Wittgenstein, language, meta-analysis.

Psychological Operations' Methods against Iran in the Face of Corona Virus (Investigating Masih Alinejad's Instagram Page in the First Month of Corona Pandemic)

✦ **Rafi'aldin Ismaili** / PhD in Culture and Communication, Baqir al-Uloom University

Rafi.esmaeili@chmail.ir

Malihe Abedini / MA Student of Cultural Propagation, Baqir al-Uloom University

Received: 2022/03/02 - **Accepted:** 2022/06/08

Abstract

Since the victory of the Revolution, the psychological operations against the Islamic Republic of Iran by the media have always been obvious, but the spread of Corona in the world and its impact on individual, social and even international life has caused a new wave of psychological operations against Iran with increasing intensity. In this regard, Masih Alinejad's anti-Islamic activities against Iran and her performance on her Instagram page regarding this disease was focused on the management of the heads of the regime and their performance. Considering the importance, sensitivity and specificity of the current conditions, this research aims to study the main methods of psychological operations used by Masih Alinejad. Therefore, using the "qualitative content analysis" method, her personal Instagram page was examined for one month, between the beginning of March 2018 and the first days of April 2019. The results of this study indicate that she has used nine psychological operations methods in this period for conveying her messages.

Keywords: psychological operations, corona, method, Masih Alinejad.

Explaining the Model of Propagative Interaction of the Vice President of the Islamic Propaganda of Iranian Seminaries with the National Media Based on the Thoughts of the Supreme Leader of the Revolution

Fazlollah Sharifi / PhD Student of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Muhsen Manteghi** / Associate Professor at the Department of Management, the Imam Khomeini Institute for Education and Research manteghi@iki.ac.ir

Seyyed Hussein Sharafuddin / Professor at the Sociology Department, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Seyyed Hasan Khujasteh / Assistant Professor at IRIB University, Tehran

Received: 2021/02/20 - **Accepted:** 2021/06/08

Abstract

With the emergence of Islamic revolution, the clerics proved their very prominent and distinguished role. However, after the revolution, examining the mechanisms of the desired interaction between the seminary school and organizations, including the national media, has not been seriously considered. The clerics have individually interacted with the national media, but this interaction has not been organized and has therefore caused problems. This research seeks to explain the pattern of interaction of the national media with the vice president of the Islamic propaganda of Iranian seminaries from the perspective of the supreme leader of the revolution. Among the various qualitative research strategies, in this applied qualitative research the "systematic data-driven theorizing" strategy has been chosen. The results show that the organizational relationship between the national media and the seminary school is a central category, preventing the entry of poorly educated religious experts is a causal factors, institutionalization of faith in national media staff is a background factor, lack of group intellectual interaction is an intervening factor, and finally the educational, propagative, cultural policy-making is an interactive strategy that leads to results such as explaining the truth of religion along with art.

Keywords: organizational interaction, national media, seminary school.

The Role of Custom in the Knowledge System of Islamic Theosophy

Seyyed Muhammad Hadi Moqaddasi / PhD Student of Political Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research
smohamadm11@gmail.com

Received: 2021/08/16 - **Accepted:** 2021/12/15

Abstract

"Custom" is among the elements that influence the individual and social behavior of people. Consciously or unconsciously, people often base their behavior on customs. The study of custom has a great role in jurisprudence studies, but nowadays the position of custom in the knowledge system of Islamic theosophy is rarely studied. Using the descriptive- interpretive method, this article tries to investigate customs from a philosophical point of view. The conceptual framework of this research is based on the view of Nasir ad-Din Tusi on determining the position of custom in comparison with practical theosophy and divine law. He uses the words "adab va rosum" to refer to custom. The result of this research shows that custom reproduces important issues both in logical studies and practical wisdom. Unlike jurisprudence (fiqh) which examines custom from a passive point of view and studies only the conditions of its validity, the philosophical view of custom is active and examines the criteria and conditions of its evolution as well. In the current situation in which the behavior patterns of societies are rapidly changing and being transferred to other societies, a philosophical study of custom is gaining increasing importance.

Keywords: custom, adab va rosum, I'tibariyat, Islamic theosophy, practical theosophy.

Abstracts

Monotheism in Islamic Social Sciences

Nasrullah Aqajani / Associate Professor, the Department of Social Sciences, Baqir al-Uloom University
nasraqajani@gmail.com

Received: 2021/11/02 - **Accepted:** 2022/03/15

Abstract

Although today's human sciences were formed by centering on humanism and denying God and religion or removing them from the field of knowledge, Islamic sciences have been identified based on monotheism. "Monotheism" means the regulation of scientific and practical relations in both personal and social spheres based on the supremacy of God and the servitude of man. The manifestation of monotheism in Muslim social sciences creates a special perspective and special issues among which the study of three issues has priority: 1. Monotheism in explaining man's orientation to social life; 2. Monotheism in the legislation of social life and socialization; 3. Monotheistic approach in explaining the role of human agency in socialization. Expanding and highlighting the monotheistic approach in explaining issues of this kind shows its capabilities and capacities in Islamic social science and greatly contributes to the expansion of its literature. Using the method of "theoretical analysis", referring to the verses of the Qur'an and reflecting on its interpretation by commentators and also referring to the social thought of Muslim thinkers will pave the way for this research.

Keywords: society, monotheism, Islamic social sciences, development, divine legislation, human agency.

Table of Contents

Monotheism in Islamic Social Sciences / *Nasrullah Aqajani*.....7

The Role of Custom in the Knowledge System of Islamic Theosophy / *Seyyed Muhammad Hadi Moqaddasi*27

Explaining the Model of Propagative Interaction of the Vice President of the Islamic Propaganda of Iranian Seminaries with the National Media Based on the Thoughts of the Supreme Leader of the Revolution/ *Fazlollah Sharifi / Muhsen Manteqi / Seyyed Hussein Sharafuddin / Seyyed Hasan Khujasteh*..... 47

Psychological Operations' Methods against Iran in the Face of Corona Virus (Investigating Masih Alinejad's Instagram Page in the First Month of Corona Pandemic) / *Rafi'aldin Ismaili / Malihe Abedini* 67

A Meta-Analysis of Seminarians' Works Confronting with Wittgenstein's Philosophy; with an Emphasis on Qom Seminary / *Majeed Mufid Bujnordi* 89

Traditionalism from Theory to Practice, with an Emphasis on Schwan's Practical Life / *Mujtaba Akhundi / Davud Rahimi Sajasi / Maryam Akhundi* 109

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

Editorial Board:

- ☒ **Nasrallah Aqajani:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☒ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*
- ☒ **GholamReda Jamshidiha:** *Professor, Tehran University*
- ☒ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*
- ☒ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor, IKI*
- ☒ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*
- ☒ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*
- ☒ **Shams allah Mariji:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113480

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir